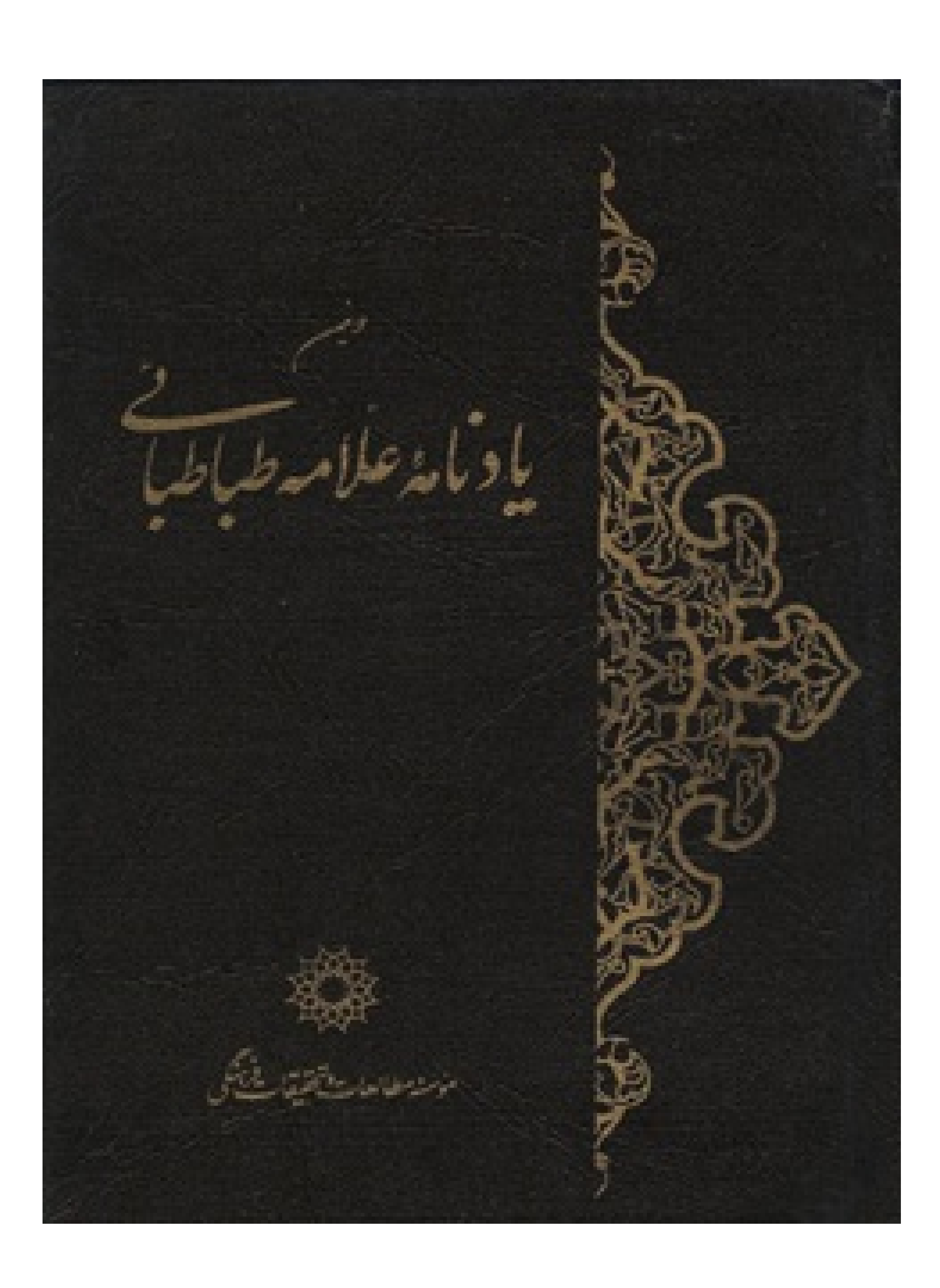

یادنامه علامه طباطبائی


بسم الله الرحمن الرحیم

دومین یادنامه علامه طباطبائی

نویسنده:

محمدحسین طباطبایی

ناشر چاپی:

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

دومین یادنامه علامه طباطبائی

مشخصات کتاب

سرشناسه : سمینار بزرگداشت علامه طباطبائی (دومین: ۱۳۶۳: تهران)

عنوان و نام پدیدآور : دومین یادنامه علامه طباطبائی

مشخصات نشر : [تهران]: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.

مشخصات ظاهری : ۴۰۴ ص.: مصور

فروست : موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران؛ ۵۳۶

شابک : ۵۵۰ ریال

یادداشت : ص.ع. به‌انگلیسی:Allamah Tabataba'i Commemoration volume.

یادداشت : کتابنامه : ص.[۴۰۳] -۴۰۴؛ همچنین به‌صورت زیرنویس

عنوان دیگر : یادنامه علامه طباطبائی

موضوع : طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰.

موضوع : فلسفه اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها

موضوع : اسلام -- مقاله‌ها و خطابه‌ها

شناسه افزوده : موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

رده بندی کنگره : BBR۱۳۹۴/س۸ ۱۳۶۳

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : م۶۳-۳۵۶۱

[خطبهٔ]

عرفان و حکمت متعالیه

حسن حسن زاده آملی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

الحمدلله رب العالمین و الصلوه و السلام علی جمیع الانبیاء و المرسلین سیما علی خاتمهم سیدنا محمد و آله الطاهرین ثم الصلوه و السلام علینا و علی عبادالله الصالحین.

این کنگره بزرگ فرهنگی و این محفل عظیم روحانی و معنوی به پاس تجلیل از مقام شامخ علم و تقوی، در دومین سال از رحلت عالم ربانی شرف الدین و فخر الاسلام مفسر کبیر قرآن کریم آیه الله علامه طباطبائی افاض الله تعالی علینا من برکات انفاسه القدسیه، از بلند اندیشی ذوات محترم مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی اسلامی تشکیل شده است.

مرجو آنکه از برکات معنوی اینگونه محافل، نفوس مستعده در مسیر تکامل انسانی به کمال مطلوب خودشان که سعادت ابدی است نائل آیند.

موضوع گفتار ما ([عرفان و حکمت متعالیه] (است که قسمتی از کار علمی و فکری خود را که از چندین سال پیش شروع کرده ایم و تاکنون بدان اشتغال داریم به محضر شریف ارباب دانش و بینش تقدیم می داریم.

در حدود دوازده سال پیش، این فکر به ما روی آورده است که

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۲

مصادر و ماخذ مسائل حکمت متعالیه یعنی اسفار صدرالمتألهین را بدست آوریم، برای رسیدن بدین مقصود تا آنجا که مقدور و میسور بود، فحص نموده ایم و منابع آن را از بدو تا ختم تحصیل کرده ایم و حال به تنظیم آنها مشغولیم. و یکی از نتائج مهمی که از اقبال این بارقه الهی گرفته ایم این است که: قرآن و عرفان و برهان، از هم جدایی ندارند، که در حقیقت عرفان، تفسیر انفسی قرآنست، و برهان، لسان عرفان است و جوامع روائی مرتبه نازله قرآنند.

حکمت متعالیه که امروز در السنه اهل فن دائر است، مراد اسفار صدرالمتالهین است که ام الکتاب آن جناب است و دیگر کتب و رسائلش از شعب آن هستند، چنانکه در شرح حال مرحوم حکیم میرزا سیدابوالحسن جلوه قدس سره که به قلم خود آن جناب در نامه دانشوران مضبوط است آمده است که فرمود: و چون دانستم تصنیف تازه صعب بلکه غیر ممکن چیز مستقلی ننوشتم، ولی حواشی بسیار بر حکمت متعالیه که معروف به اسفار است و غیره نوشته ام. بلکه صدرالمتالهین خود در دیباچه اسفار بدان تصریح می فرماید چنانکه عنوان خواهد شد.

شیخ رئیس ابوعلی سینا، رضوان الله علیه، در فصل نهم نمط دهم اشارات در مساله نفس ناطقه داشتن جرم سماوی که بدان از مشاء فاصله گرفت و آن را بر کسانی که راسخ در حکمت متعالیه نیستند پوشیده دانست گفت: ثم ان کان ما یلوحه ضرب من النظر مستورا الا علی الراسخین فی الحکمه المتعالیه.

خواجه طوسی قدس سره در شرح آن، حکمت متعالیه را تفسیر کرده است که: ان حکمه المشائین حکمه بحیثیه صرفه، و هذه و امثالها انما تتم مع البحث و النظر بالکشف و الذوق، فالحکمه المشتمله علیها متعالیه بالقیاس الی الاولی.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۳

ذوق در لغت چشیدن، و در اصطلاح اهل تحقیق یعنی العارفین بالله به معنی دارا شدن انسان اسمی از اسماء الله تعالی را است که مظهر آن اسم می گردد و تواند به اذن الله مطابق سلطان آن اسم کار خدائی کند مثلا در غیر تصرف کند، چنانکه عیسی روح الله علیه السلام ذائق یعنی واجد اسم شریف محیی و شافی بود که مرده زنده می کرد، و اکمه و ابرص را شفاء می داد.

این اسم، معنای اسم لفظی است که عین مسمی است به لحاظی، و غیر مسمی است به اعتباری. و این دارایی غیر از دانایی به مفاهیم اسماء است. علامه قیصری در شرح فص هودی فصول الحکم[۱] فرماید: المراد بالذوق ما یجده العالم علی سبیل الوجدان و الکشف لا البرهان و الکسب، و لا علی طریق الاخذ بالایمان و التقلید فان کلا منهما و ان کان معتبرا بحسب مرتبته لکنه لا یلحق بمرتبه العلوم الکشفیه اذ لیس الخبر کالعیان.

صدرالمتالهین به همین معنای حکمت متعالیه نام کتاب عظیمش را که ام الکتاب او است و به اسفار اشتهار دارد حکمت متعالیه نامیده است و در آخر دیباچه آن فرمود: و سمیته بالحکمه المتعالیه فی المسائل الربوبیه[۲].

و علت اشتهار این کتاب به اسفار خود آن جناب است چنانکه در تعلیقه ای بر فصل پنجم از مقاله ششم آلهیات شفاء در اثبات غایت فرموده است: و نحن لما کرهنا رجوع الرجل الالهی فی شی ء من مسائل علمه الی صاحب علم جزئی طبیعیا کان او غیره سیما فی البحث الذی کان مذکورا هناک علی سبیل الوضع و التسلیم، و لهذا نرفع الحوالات فی اکثر المواضع من شرح هذا الکتاب و نوردها بالفعل کما هو عادتنا فی کتابنا الکبیر المسمی بالاسفار و هو اربعه مجلدات کلها فی الالهیات بقسیمها الفلسفه الاولی و فن المفارقات[۳].

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۴

تبصره: این کلام آن جناب نص صریح است که اشتهار مجلد دوم اسفار به طبیعیات اسفار غلط مشهور است چه هر چهار مجلد آن در الهیات است، و در آخر مجلد دوم اسفار در بحث مزاج که فصل چهاردهم فن ششم آنست در علت ورود بحث از مزاج در این کتاب یعنی مجلد دوم اسفار فرماید: ان البحث عن ماهیه الشی ء و نحو وجوده مناسب لان یذکر فی العلوم الالهیه[۴]. در نسخه های چاپی سنگی و حروفی اسفار در اول جلد دوم چاپ اول و جلد چهارم طبع دوم نوشته اند ([: المرحله فی علم الطبیعی] (و این عبارت از تصرف و پندار غلط اشخاص است. عبارت صحیح آن مطابق نسخ مخطوط و مطبوع مصحح ما چنین است: المرحله الحادیه عشره فی المقولات و احوالها. اسفار یازده مرحله و ده موقف و یازده باب است، مراحل در الهیات اعم و جواهر و اعراض است، و مواقف در الهیات اخص است، و ابواب در نفس و معاد است و وجه این عناوین بر صاحب بصیرت مخفی نیست.

وی در چندین جای اسفار، مسائل حکمیه را علاوه بر بحث و نظر، مستند به کشف و ذوق به اصطلاح اهل تحقیق می نماید.

در مواردی که مطلب را از مشرقیات و عرشیات و نحو این گونه عناوین که مشعرند به این که آن مطلب به لحاظ بحث و نظر از بدائع افکار قدسی او است، تعبیر می فرماید، سخن از تنور قلب و طهارت سر و التجاء به ملکوت و نظائر این گونه عبارات به میان می آورد که اشارت به کشف و ذوق دارند.

مثلا در فصل هفتم موقف نهم آلهیات اسفار[۵] اشکالی را در امکان اشرف مطرح کرده و جواب داده است و اشکال و حل را چنین تعبیر

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۵

کرده است: اشکال فکری و انحلال نوری، و پس از طرح اشکال در مقام حل آن گوید: و هذا الاشکال مما عرضته علی کثیر من فضلاء العصر و ما قدر احد علی حله، الی ان نور الله قلبی و هدانی ربی الی صراط مستقیم و فتح علی بصیرتی باب ملکوت السماوات و الارض بمفتاح معرفه نفسی فان معرفه النفس مفتاح خزائن الملکوت، الخ.

و در فصل دوم باب هفتم نفس[۶] اسفار در کینونت عقلی نفوس، قبل از وجود ابدان یعنی به کینونت جمعی نوری مثل الهیه گوید: هذه مساله یحتاج تحقیقها الی استیناف بحث علی نمط آخر و لیس کل احد مما یتسع ذوقه لا دراک هذا المشرب بل یشمئز عنه اکثر الطبائع اشمئزاز المزکوم لرائحه الورد.

و در فصل هفتم مرحله دهم اسفار[۷] در اتحاد عاقل به معقول فرماید: ان مساله کون النفس عاقله لصور الاشیاء المعقوله من اغمض المسائل الحکمیه التی لم یتنقح لاحد من علماء الاسلام الی یومنا هذا، و نحن لما راینا صعوبه هذه المساله و تأملنا فی الشکال کون العلم بالجوهر جوهر عرضا، و لم نر فی کتب القوم سیما کتب رئیسهم ابی علی کالشفاء و النجاره و الاشارات و عیون الحکمه و غیرها ما یشفی العلیل و یروی الغلیل بل وجدناه و کل من فی طبقته و اشباحه و اتباعه کتلمیذه بهمنیار و شیخ اتباع الرواقیین و المحقق الطوسی نصیر الدین و غیرهم من المتاخرین لم یاتوا بعده بشی ء یمکن التعویل علیه، و اذا کان هذا حال هؤلاء المعتبرین من الفضلاء فما حال غیر هؤلاء من اصحاب الاوهام و الخیالات و اولی و ساوس المقالات و الجدالات، فتوجهنا توجها جبلیا الی مسبب الاسباب و تضرعنا تضرعا غریزیا الی مسهل الامور الصعاب فی فتح هذا الباب، اذ کنا قد جربنا مرارا کثیرا سیما فی باب اعلام الخیرات العلمیه و الهام الحقائق الالهیه لمستحقیه و محتاجیه، ان عادته الاحسان و الانعام، و سجیته

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۶

الکرم و الاعلام، و شیمته رفع اعلام الهدایه و بسط انوار الافاضه فاض علینا فی ساعه تسویدی هذا الفصل من خزائن علمه علما جدیدا، و فتح علی قلوبنا من ابواب رحمته فتحا مبینا ذلِکَ فَضْلُ اللَّهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ*.

از این گونه تعبیرات در اسفار بسیار دارد که ما به عنوان نمونه این دو مورد را نقل کرده ایم. مقصود آن جناب از این کلمات

شریفه، بسط کلام و تحقیق وافی و اقامه برهان در این گونه مسائل دقیقه عقلیه می باشد که انصافا اختصاص به این عالم مبرهن و مکاشف آلهی دارد و چنانکه به قلم مبارکش در چندین جای اسفار مرقوم فرموده است در زبر پیشینیان یافته نمی شود. مثلا در آخر منهج اول فصل اخیر موقف ثالث الهیات اسفار[۸] فرموده است: فهذا غایه تحقیق هذا المقام و لعله لم یثبت فی شی ء من الکتب الی الان الا فی هذا الکتاب فاعرف ایها المتامل فیه قدره و انظم هذه الفریده فی سلک نظائرها من الفرائد المنثوره فیه. چگونه مقصودش این نباشد که امهات و اصول این مباحث عرشی به کلماتی تامه و عباراتی وزین و رصین در صحف مکرمه اکابر اهل عرفان بخصوص فتوحات مکیه و فصوص و دیگر خزائن علمیه شیخ اکبر محیی الدین عربی، مدون است و خود صدر المتالهین در مواضع عدیده هم خود آن بزرگ را به بزرگی اسم می برد و هم صحف علمیه اش را که با احدی از اکابر علماء و مشایخ اهل تحقیق و اعاظم اهل کشف و شهود چنان خشوع و تواضع ندارد و سر فرود نمی آورد و کسی را به اوصاف او نستوده است، چه خود بهتر از هر کس می داند که اساس حکمت متعالیه او فتوحات و فصوص است و اسفار عظیم او شرحی محققانه بر آنها است. البته متضلع در فهم حکمت متعالیه، و متوغل در نیل صحف اصیل عرفانی که در راس همه آنها همین دو صحیفه یاد شده

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۷

است، به حکم محکم ما مقر و معترف است و نیازی به ذکر شواهد نیست مع ذلک به عنوان مزید اطلاع و بصیرت به چند مورد آن اشارت می نماییم:

الف در اول منهج ثالث علم کلی اسفار[۹] در بحث از وجود ذهنی پس از تقدیم تحقیقی، از فص اسحاقی فصوص الحکم در تایید تحقیقش کلام شیخ را نقل کرده و فرموده است: و یؤید ذلک ما قال الشیخ الجلیل محیی الدین العربی الاندلسی قدس سره: فی کتاب فصوص الحکم بالوهم یخلق کل انسان فی قوه خیاله ما لا وجود له الا فیها، و هذا هو الامر العام لکل انسان، و العارف یخلق بالهمه ما یکون له وجود من خارج محل الهمه و لکن لا تزال الهمه تحفظه و لا یؤودها حفظ ما خلقه. الخ.

و پس از خاتمه کلام شیخ محیی الدین فرماید: و لا شبهه فی انه مما یؤید ما کنا بصدده تاییدا عظیما و یعین اعانه قویه مع اشتماله علی فرائد جمه ستقف علی تحقیقها و تفصیلها فی مباحث النفس ان شاء الله تعالی.

و در حقیقت مقدمه تحقیقی را که در معرفت و وصف نفس ناطقه انسانی قبل از کلام شیخ افاده فرموده است و کلامش را به عنوان تایید ذکر کرده است، مستفاد از همین کلام شیخ است، هر چند قلم و بیانش در افاده تحقیق یاد شده سحر حلال است و هر کس شنید گفتا لله در قائل.

ب از تتبع در کتاب اسفار معلوم می گردد که داب مرحوم آخوند این است که در ابتدای مباحث به ممشای قوم در مسیر فلسفه رائج مشی می کند، و در انتها از آنها فاصله می گیرد. مرحله ششم اسفار در علت و معلول است که به همان داب مذکور عمل کرده است. در صحف کریمه مشایخ عرفان سخن از هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ است

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۸

که فوق حرف علت و معلول است و گاهی که بندرت عبارت علت و معلول از لسان بعضی از آنان صادر می شود، بر سبیل توسع در تعبیر و مماشات با اصطلاحات اهل نظر است، مثلاـ در فص صالحی فصوص الحکم، هم ماتن آن شیخ اکبر، و هم شارح آن علامه قیصری، تفوه به علت و معلول نموده اند و در بعضی از موارد دیگر هم.

غرض این که صدرالمتالهین در مرحله ششم اسفار پس از خروج از مباحث علت و معلول فلسفه رائج، وارد بحث آن به صراط قویم اهل الله شده، و فصل بیست و پنجم آن را چنین عنوان کرده است: فصل فی تتمه الکلام فی العله و المعلول و اظهار شی ء من الخبایا فی هذا المقام الخ[۱۰]. مرادش از اظهار شی ء من الخبایا، مطالب عرشی اهل عرفان در این مقام و ورود در حکمت متعالیه است، چنانکه پس از تحقیقی در وجود و ماهیات یعنی اعیان ثابته در اصطلاح عارف فرماید: فقول بعض المحققین من اهل الکشف و

الیقین ان الماهیات المعبر عنـدهم بالاعیان الثابته لم یظهر ذواتها و لا یظهر ابـدا و انما یظهر احکامها و اوصافها، و ما شـمت و لا تشـم رائحه الوجود اصـلا، معناه ما قررناه. و مرادش از بعض المحققین من اهل الکشف شیخ الکبر محیی الدین عربی است که در چندین جای فصوص الحکم این مطلب را عنوان کرده است از آن جمله در فص ادریسـی فرمایـد: الاعیان التی لها العدم الثابته فیه ما شـمت رائحه من الوجود، فهی علی حالها مع تعداد الصور فی الموجودات.»[۱۱]

سپس مرحوم آخونـد در آخر بحث که بر مبنای حکمت متعالیه تحقیق فرموده است به صورت خلاصه و نقاده مطلب گوید: فکل ما تـدرکه فهو وجود الحق فی اعیان الممکنات، فمن حیث هویه الحق هو وجوده، و من حیث اختلاف المعانی و الاحوال المفهومه منها المنتزعه عنها بحسب العقل

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۹

الفکری و القوه الحسیه فهو اعیان الممکنات الباطله الـذوات فکما لا یزول عند باختلاف الصور و المعانی اسم الظل، کذلک لا یزول عنه اسم العالم و ما سوی الحق و اذا کان الامر علی ما ذکرته لک فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی. فهـذا حکایه ما ذهبت الیه العرفاء الالهیون و الاولیاء المحققون و سیاتیک البرهان الموعود لک علی هذا المطلب العالی الشریف انشاء الله تعالی.

تبصره: در اخبار اهل عصمت وارد است که: الممکن لم یشم رائحه الوجود.

ج و نیز در تقریب همین مطلب فرمایـد: نقـل کلاـم لتقریب مرام، قـال بعض اهـل الکشف و الیقین: اعلم ان الامور الکلیه و الماهیات الامکانیه و ان لم یکن لها وجود فی عینها فهی معقوله معلومه بلا شک فی الذهن فهی باطنه لا تزول عن الوجود العینی[۱۲] الخ.

و از این بعض اهـل کشـف و یقین، محیی الـدین عربی را اراده کرده است که عین عبـارت او را از فص آدمی فصـوص الحکم[۱۳] نقل کرده است، و پس از نقل کلامش گفته است: هـذا کلامه قـدس الله روحه العزیز و فیه تاییـد شدید لما نحن بصدد اقامه البرهان علیه انشاء الله تعالی.

د و در فصل بیست و شـشم آن فرمایـد[۱۴]: فـاذا تبیین الحـال مع ضـیق المجال عما یوضـح به حق المقال و علوا المرام عما یطیر الیه طائر العقول باجنحه الافکار و الافهام، علمت ان نسبته الممکنات الی الواحد الحق لیست نسبته الصفات للموصوفات، و لا نسبته حلول الاـعراض للموضوعـات، فما ورد فی السـنه ارباب الـذوق و الشـهود و قرع سـمعک من کلمات اصـحاب العرفان و الکشف ان العالم اوصاف لجماله او نعوت لجلاله یکون المراد ما ذکرنا بلفظ التطور و نظائره لعوز العباره عن اداء حق المرام الخ.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۰

سپس بعضـی از احکـام عـدد را که در فصـوص الحکم و بخصوص در فص ادریسـی آن در توحیـد بـاری تعـالی و کـثرت شـئون و تطورات نوری آن به تفصیل بحث شده است، عنوان فرموده است و در آخر بحث گوید: و الغرض ان القول بالصفه و الموصوف فی لسان العرفاء علی هذا الوجه اللطیف الذی غفل عنه اکثر الفضلاء.

بعد از آن اشاره ای به این عنوان طرح کرده است: اشاره الی بعض مصطلحات اهل الله فی المراتب الکلیه، و پس از آن وارد در ذکر بعض مصـطلحات اهل الله یعنی اهل عرفان شده است که: حقیقه الوجود اذا اخذت بشـرط ان لا یکون معها شـی ء فهی المسـماه عند هذه الطائفه بالمرتبه الاحدیه الخ. و مطالب آن را از اواخر فصل اول مقدمات شرح علامه قیصری بر فصوص الحکم نقل کرده است.

و همچنین دو اشاره و بحث اسم و صفت در اصطلاح عارف و مسائل دیگر را که عمده آنها از مقدمات یاد شده نقل گردیده است.

هدر فصل بیست و هشتم همین مرحله شـشم، بحث از کیفیه سـیرمان حقیقت وجود در موجودات متعینه به میان آورده است و سخن را به وجود منبسـط کشانـده است که آن را تجلی ساری ورق منشور و نور مرشوش و نفس رحمان و هباء و عنقاء و اسامی دیگر نیز نامنـد. و دربـاره همین وجود منبسـط فرمایـد: و اعلم ان هـذا الوجود کمـا ظهر مرارا غیر الوجود الاـنتزاعی الاثبـاتی العـام البـدیهی و المتصور الـذهنی الـذی علمت انه من المعقولاـت الثـانیه و المفهومـات الاعتباریه، و هـذا مما خفی علی اکثر اصـحاب البحوث سـیما

المتاخرین و اما العرفاء ففی کلامهم تصریحات بـذلک قال الشیخ المحقق صدر الدین القونوی الخ. و بعد از نقل کلام صدر قونوی گوید: و قد سماه الشیخ العارف الصمدانی الربانی محیی الدین العربی الحاتمی فی مواضع من کتبه نفس الرحمن و الهباء و العنقاء.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۱

شیخ اکبر بحث هباء را در باب ششم فتوحات مکیه عنوان کرده است و بعضی از افاداتش در هباء این است:

فلما اراد وجود العالم و بداه علی حد ما علمه بعلمه بنفسه انفعل عن تلک الا راده المقدسه بضرب تجل من تجلیات التنزیه الی الحقیقه الکلیه حقیقه تسمی الهباء هی بمنزله طرح البناء الجص لیفتح فیه ما شاء من الاشکال و الصور. و هذا هو اول موجود فی العالم و قد ذکره علی بن ابی طالب رضی الله عنه، و سهل بن عبدالله رحمه الله، و غیر هما من المحققین اهل الکشف بالحقیقه.

ثم انه سبحانه و تعالی تجلی بنوره الی ذلک الهباء و یسمیه اصحاب الافکار بهیولی الکل، و العالم کله فیه بالقوه و الصلاحیه فقبل منه تعالی کل شیء فی ذلک الهباء علی حسب قوته و استعداده کقبول زوایا البیت نور السراج، و علی حسب قربه من ذلک النور یشتد ضوءه و قبوله قال تعالی مَثَلُ نُورِهِ کَمِشْکاةٍ فِیها مِصْباحٌ فشبه نوره بالمصباح، فلم یکن اقرب الیه قبولا فی ذلک الهباء الا حقیقه محمد (ص) المسماه بالعقل، فکان مبتداء العالم باسره و اول ظاهر فی الوجود فکان وجوده من ذلک النور الالهی و من الهباء و من الحقیقه الکلیه و فی الهباء و جد عینه و عین العالم من تجلیه و اقرب الناس الیه علی بن ابی طالب رضی الله عنه امام العالم، و سر الانبیاء اجمعین.

و و نیز در تعقیب اول فصل سی و سوم همین مرحله فرماید[۱۵]: و قد حقق الشیخ الجلیل محیی الدین العربی هذا المطلب تحقیقا بالغا حیث ذکر فی الفص الشیثی من فصوص الحکم عند تقسیم العطیات الی الذاتیه و الاسمائیه بهذه العباره الخ.

جناب صدر المتالهین در مرحله ششم اسفار غیر از شیخ اکبر تنی چند از مشایخ دیگر عرفان چون جنید و خواجه عبدالله انصاری و صدر الدین قونوی و علاء الدوله سمنانی را نام می برد و کلماتشان را

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۲

ذکر می کند، و خود شیخ محیی الدین را بیش از مواردی که ذکر کرده ایم نام می برد و کلمات او را نقل می کند.

این مرحله هر چند ابتدای آن سهل است که بحث از علت و معلول فلسفه رائج است، و لکن منتهی به عقبه کئود می گردد که کمتر کسی بتواند از آن بگذرد.

جناب استاد ما علامه طباطبائی صاحب تفسیر المیزان قدس سره این مرحله اسفار را تدریس نمی فرمود که حلقها را تنگ و خلقها را در جنگ دید، و معاد اسفار را هم به نحو عام متعارف درس نمی فرمود مگر با تنی چند محرمانه که این کمترین نیز مشارکت داشت تدریس فرمود و آنهم به ایماء و اشاره می گذشت و برای کسی که به مبانی حکمت متعالیه تبحر داشت مفید بود والا فلا.

این حقیر علم کلی اسفار را یعنی تمام مجلد اول حکمت متعالیه را و بعباره اخری تمام ده مرحله اسفار را در کنف استاد علامه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی و استاد علامه حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی قدس سرهما سیر کرده است، و اکنون به تدریس یک دوره کامل اسفار توفیق یافته است و بر آن یک دوره از بدو تا ختم تعلیقه و حواشی دارد. اکثر مواردی را که صدرالمتالهین از شیخ اکبر و دیگر مشایخ عرفان نقل قول می کند که اساس حکمت متعالیه او است ماخذ و مواضع آنها را از کتب فن چون تمهید القواعد و شرح فصوص قیصری و مصباح الانس و فتوحات مکیه، یافتیم و در پیرامون آنها به اندازه بینش خود قلم بر لوح آورده ایم. و تمهید یاد شده را نیز چند دوره تدریس کرده ایم و آن را نیز تحشیه نموده و دو دوره کامل به شرح فصوص قیصری توفیق یافتیم و بر آن نیز حواشی بسیار داریم علاوه این که فصوص محیی الدین را یک دوره کامل به فارسی شرح نموده ایم، چنانکه فصوص فارابی را نیز یک دوره کامل تدریس کرده ایم و به فارسی شرح

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۳

مبسوط و مفصل نموده ایم و بر مصباح الانس نیز در اثنای تدریس تعلیقات بسیار داریم. غرض این است که مسائل مهم مرحله ششم اسفار، کلمات مکنونه مشایخ اهل عرفان است که روح مطهر صدرالمتالهین آنها را مس کرده و مبرهن نموده است و او را سزد که کتاب کریم اسفار را حکمت متعالیه بنامد.

ز در فن پنجم جواهر و اعراض اسفار[۱۶] در حرکت جوهری پس از استشهاد به کلمات حکمای اقدمین و نقل کلام آنان، در فصل پنجم آن گوید: فصل فی بنذ من کلام ائمه الکشف و الشهور من اهل هذه المله البیضاء فی تجدد الطبیعه الجرمیه الذی هو ملاک الامر فی دثور العالم و زواله ... تا این که گوید: قال المحقق المکاشف محیی الدین العربی فی بعض ابواب الفتوحات المکیه قال تعالی و ان شی ء الا عندنا خزائنه و ماننزله الا بقدر معلوم، ای من اسمه الحکیم الخ.

ح در آخر فصل دوازدهم موقف سوم الهیات اسفار[۱۷] در تحقیق این مطلب مهم که علم حق تعالی به اشیاء علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، عین این تعبیر را از فتوحات شیخ اکبر نقل کرده است و عنوان بحث در دنباله فصل مذکور چنین است ([: نقل کلام لتایید مرام، قال العارف المحقق محیی الدین العربی فی الباب السابع و السبعین و ثلا ثمائه من الفتوحات المکیه الخ] (. در نسخه های چاپی اسفار سابع به رابع تحریف شده است.

تا اینکه پس از نقل کلام او می فرماید: و الغرض من نقله ان هذا الشیخ العارف انکشف له بنور المکاشفه ان الترکیب فی المعانی و المحمولات العقلیه لاینا فی احدیه الوجود الخ.

ط در آخر فصل دوازدهم موقف چهارم آلهیات اسفار[۱۸] تحقیقی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۴

رشیق در بیان اسناد تردد به حق سبحانه دارد که در حدیث آمده است: ما ترددت فی شی ء انا فاعله کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن. این تحقیق در تردد ارجاع آن به تجدد است. تجدد به معنی اسنی و اعلی که شیخ اکبر در باب سیصد و شانزدهم فتوحات مکیه عنوان کرده است.

حدیث تردد

حدیث شریف تردد در جوامع فریقین مروی است: جناب شیخ حر عاملی رحمه الله تعالی در باب علی بن الحسین (ع) از کتاب ([الجواهر السنیه] (به اسنادش از آن حضرت روایت کرده است: عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال علی بن الحسین علیه السلام قال الله عز و جل: ما ترددت فی شی ء انا فاعله ترددی عن قبض روح المؤمن یکره الموت و اکره مساء ته فاذا حضره اجله الذی لا تاخیر فیه بعثت الیه بریحانتین من الجنه تسمی احدیهما المسخیه، و الاخری المنسیه فاما لمسخیه فتسخیه عن ماله، و اما لمنسیه فتنسیه امر الدنیا.[۱۹]

و نیز در باب ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق علیه السلام از همان کتاب فرموده است: و روی الشیخ فی مصباح المتجهد حیث اورد من الادعیه التی تقال بعد کل فریضه: اللهم صل علی محمد و آل محمد اللهم ان الصادق علیه السلام قال انک قلت: ما ترددت فی شیی ء انا فاعله کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن یکره الموت و اکره مساء ته، ثم ذکر الدعاء.[۲۰]

و نیز در همین باب به اسنادش روایت کرده است: عن ابی حمزه الثمالی قال سمعت ابا عبدالله علیه السلام یقول: قال الله تعالی ما ترددت فی شی ء انا فاعله کترددی عن المؤمن فانی احب لقائه و یکره الموت فازویه عنه و لو لم یکن فی الارض الا مؤمن واحد لا کتفیت به عن جمیع خلقی و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۵

لجعلت له من ایمانه انسا لایحتاج معه الی احد.[۲۱]

و نیز بعد از همین حدیث به اسنادش روایت کرده است: عن محمد بن علی الحلبی قال قال ابو عبدالله علیه السلام قال الله لیاذن منی بحرف مستذل عبد المؤمن و ما ترددت عن شی ء کترددی فی موت المؤمن انی لاحب لقائه و یکره الموت فاصرفه عنه و انه لیدعونی فی امر فاستجیب له لما هو خیر له و لو لم یکن فی الارض الا مؤمن واحد لا کتفیت به عن جمیع خلقی و لجعلت له من ایمانه انسا لایستوحش فیه الی احد.

و علامه شیخ بهائی در کتاب اربعین حدیث تردد را حدیث سی و پنجم آن قرار داده است و به اسنادش از امام صادق علیه السلام روایت کرده است: قال لما اسری بالنبی صلی الله علیه و آله قال یا رب ما حال المؤمن عندك قال یا محمد من اهان لی ولیا فقد بارزنی بالمحاربه و انا اسرع شی ء الی نصره اولیائی، و ما ترددت فی شی ء انا فاعله کترددی فی وفات المؤمن یکره الموت و اکره مساء ته و ان من عبادی من لا یصلحه الا الغنی لو صرفته الی غیر ذلك لهلك. من عبادی من لایصلحه الا الفقر لوصرفته الی غیر ذلك لهلك و ما یتقرب الی عبدی بشی ء احب مما افترضت علیه و انه لیتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا اجبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الذی یبطش بها ان دعانی اجبته و ان سالنی اعطیته.

و در مسند احمد بن حنبل به اسنادش روایت شده است: عن عبد الواحد مولی عروه عن عروه عن عائشه قالت قال رسول الله (ص): قال الله عز و جل من اذل لی ولیا فقد استحل محاربتی و ما تقرب الی عبدی بمثل ادا الفرائض و ما یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه ان سالنی اعطیته و ان دعانی اجبته، ما ترددت بشی ء انا فاعله ترددی عن وفاته لانه یکره الموت و اکره مساء ته[۲۲]

و در کتاب رقاق صحیح بخاری به اسنادش روایت شده است:

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۶

اعن عطاء عن ابی هریره قال قال رسول الله (ص) ان الله قال من عادی لی ولیا فقد آذنته بالحرب و ما تقرب الی عبدی بشی ء احب الی مما افترضته علیه و لا یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی اجبته فکنت سمعه الذی یسمع به، و بصره الذی یبصر به، و یده التی یبطش بها، و رجله التی یمشی بها، و ان سالنی لاعطینه، و لئن ستعاذنی لاعیذنه، و ما ترددت عن شی ء انا فاعله ترددی عن نفس المؤمن یکره الموت و انا اکره مساء ته.[۲۳]

معلوم است که اسناد تردد به معنی مطابقی آن به حق سبحانه صحیح نیست چه حکم او قطعی و فعل او بتی است، این نه جبر این معنی جباری است. و به بیان متین و وزین صدر قونوی: اختیار الحق المشهود فی الکشف لیس علی النحو المتصور من اختیار الخلق الذی هو تردد واقع بین امرین کل منها ممکن الوقوع عنده فیترجح عنده احدهما لمزید فائده او مصلحه یتوخاها فمثل هذا یستنکر فی حقه تعالی لانه احدی الذات و احدی الصفات و امره واحد و علمه بنفسه و بالاشیاء علم واحد فلا یصح لدیه تردد ولا امکان حکمین مختلفین بل لایمکن غیر ما هو المعلوم المراد فی نفسه، و لیس هذا من قبیل الجبر کما یتوهمه اهل العقول الضعیفه اذ لیس ثمه سوی فمن الجابر؟[۲۴]

شیخ بهائی را در کتاب اربعین یاد شدم، مطالبی بلند است، و لذا در بیان حدیث تردد سخن بسیار به میان آوردند. میرداماد در قبس عاشر قبسات[۲۵] بیانی حکیمانه دارد، و شیخ محیی الدین عربی در فص محمدی فصوص الحکم تفسیری عارفانه دارد، و مولی صدرا در آخر فصل دوازدهم موقف چهارم آلهیات اسفار[۲۶] شرحی محققانه دارد که ریشه آن باز از باب سیصد و شانزدهم فتوحات مکیه است و بیان میر در همین فصل مذکور اسفار نیز نقل شده است.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۷

ی در استشهاد تاییدی فصل دوم موقف هفتم آلهیات اسفار[۲۷] در بیان قول خداوند سبحان ([ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ] (، تحقیقی رشیق دارد که ناظر به کلام شیخ اکبر در باب سیصد و هشتاد و چهارم فتوحات مکیه، و به کلام علامه قیصری در شرح فص داودی فصوص الحکم آنجا که شیخ اکبر فرماید: و اعطاه القوه و نعته بها، و اعطاه الحکمه و فصل

الخطاب.[۲۸]

یا در فصل چهاردهم موقف هفتم آلهیات اسفار فرماید[۲۹]: فصل فی الاشاره الی نسخ الکتب و محوها و اثباتها، قد ذکر الشیخ المحقق محیی الدین العربی فی الباب السادس عشر و ثلاثمائه من کتابه المسمی بالفتوحات المکیه، انه قال حکایه عن نفسه علی طریق التمدح الخ. و در این مطلب فقط به نقل عبارت او اکتفا فرمود و در آخر آن چنین فرموده است: انتهی کلامه و انما اقتصرنا علی نقل کلامه فی هذا الباب لانه کلام محقق عند ذوی البصیره و لم اتعرض لشرح معاینه و حل رموزه و تطبیق مقاصده علی اسلوب البرهان لان المذکور فی مواضع متفرقه من هذا الکتاب یکفی لمن تدبر فیها فی ذلک سیما المذکور فی مباحث علمه تعالی بالاشیاء اجمالا و تفصیلا.

چنانکه ملاحظه می فرمائید روش کار صدرالمتالهین در اسفار این است که کلمات مستفاد از کشف و شهود مشایخ اهل عرفان را مبرهن فرماید. چه آن جناب بر این عقیدت خود سخت راسخ است که برهان حقیقی با شهود کشفی مخالفت ندارد و مکاشفات این اکابر همه برهانی است و برهان و کشف معاضد یکدیگرند.

یب در آخر فصل بیست و ششم مرحله ششم علم کلی اسفار فرماید[۳۰]:

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۸

تثبیت و احکام: ایاک و ان تظن بفطانتک البتراء ان مقاصد هؤلاء القوم من اکابر العرفاء و اصطلاحاتهم و کلماتهم المرموزه خالیه عن البرهان من قبیل المجازفات التخمینیه او التخیلات الشعریه، حاشاهم عن ذلک، و عدم تطبیق کلامهم علی القوانین الصحیحه البرهانیه، و للمقدمات الحقه الحکمیه ناش عن قصور الناظرین و قله شعورهم بها، و ضعف احاطتهم بتلک القوانین، و الا فمرتبه مکاشفاتهم فوق مرتبه البراهین فی افاده الیقین، بل البرهان هو سبیل المشاهده فی الاشیاء التی یکون لها سبب اذا السبب برهان علی ذی السبب، و قد تقرر عندهم ان العلم الیقینی بذوات الاسباب لا یحصل الا من جهه العلم باسبابها فاذا کان هذا هکذا فکیف یسوغ کون مقتضی البرهان مخالفا لموجب المشاهده. و ما وقع فی کلام بعض منهم ان تکذبهم بالبرهان فقد کذبوک بالمشاهده، معناه ان تکذبهم بما سمیت برهانا و الا فالبرهان الحقیقی لالیخاف الشهود الکشفی.

یعنی مبادا به بینش کوتاهت گمان بری که مقاصد و اصطلاحات و کلمات مرموز اکابر اهل عرفان، خالی از برهان و از قبیل گزافهای تخمینی و تخیلات شعری است، این اکابر بیرون از چنین پندارند.

عدم تطبیق کلامشان بر قوانین صحیح برهانی و مقدمات حق حکمی، ناشی از قصور ناظران و قلت شعورشان به فهم کلمات آنان و ضعف احاطه ایشان بدان قوانین است، و گرنه مرتبه مکاشفه آنان در افاده یقین، فوق مرتبه براهین است. بلکه برهان در اشیائی که سبب دارند سبیل مشاهده است زیرا که سبب برهان ذی سبب است. و در نزد ارباب حکمت مقرر است که علم یقینی به اموری که سبب دارند حاصل نمی شود مگر از جهت علم به سبب آنها. پس چگونه روا بود که مقتضی برهان مخالف موجب مشاهده باشد. و این که در کلام بعضی آمده است که اگر عارفان را به برهان تکذیب کنی آنان تو را به مشاهده تکذیب می کنند، معنی آن این است که اگر بدانچه اسم برهان بر آن

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۹

نهادی آنان را تکذیب کنی، یعنی این که نام برهان بر آن نهادی در حقیقت برهان نیست، وگرنه برهان حقیقی مخالف شهود کشفی نیست.

یج و نیز در آغاز فصل دوم باب ششم نفس اسفار[۳۱] پس از اقامه براهین بر تجرد عقلی نفس ناطقه در فصل قبل آن، این فصل را در نقل ادله سمعیه از آیات و روایات عنوان کرده و فرموده است:

فلنذکر ادله سمعیه لهذا المطلب حتی یعلم ان الشرع و العقل متطابقان فی هذه المساله کما فی سائر الحکمیات و حاشی الشریعه

الحقه الالهیه البیضاء ان تکون احکامها مصادمه للمعارف الیقینیه الضروریه و تبا لفلسفه تکون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه.

یعنی چون در این مطلب که اثبات تجرد عقلی نفس ناطقه انسانی است چند برهان عقلی در فصل سابق آورده ایم، در این فصل چند دلیل سمعی از آیات و روایات ذکر کنیم تا دانسته شود که عقل و شرع در این مساله تجرد نفس مانند دیگر مسائل حکمیه با هم متطابق اند و از هم جدائی ندارند. و حاشا که شریعت حقه آلهیه که خورشید درخشان است، احکام آن مصادم معارف یقینیه ضروریه باشند و هلاک بر آن فلسفه ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نیست و به همین مضمون محیی الدین عربی گوید: کل من رمی میزان الشریعه من یده لحظه هلک[۳۲].

ید صاحب فتوحات مکیه در آخر باب دوازدهم[۳۳] آن در بیان کریمه وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ، می فرماید: و شی ء نکره، و لا یسبح الا حی عاقل، عالم بمسبحه. و قد ورد ان الموذن یشهد له مدی صوته من رطب و یابس. و الشرائع و النبوات من هذا القبیل مشحونه. و نحن زدنا مع الایمان بالاخبار، الکشف: فقط سمعنا الاحجار تذکر الله رؤیه عین، بلسان نطق تسمعه آذاننا منها،

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۰

و تخاطبنا مخاطبه العارفین بجلال الله، مما لیس یدرکه کل انسان.

و صاحب اسفار در فصل شانزدهم موقف هشتم آلهیات آن[۳۴] در سریان عشق و حیوه و شعور در همه موجودات و در عشق هیولی به صورت فرماید: و قد مر اثبات الحیوه و الشعور فی جمیع الموجودات و هو العمده فی هذا الباب و لم یتیسر للشیخ الرئیس تحقیقه و لا لاحد ممن تاخر عنه الی یومنا هذا الا اهل الکشف من اهل العرفان فانه لاح لهم بضرب من الوجدان و تتبع انوار الکتاب و السنه ان جمیع الاشیاء حی ناطق ذاکر الله مسبح ساجد له کما نطق به القرآن کما فی قوله تعالی: وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ و قوله و لله یسجد ما فی السماوات و الارض و نحن بحمدالله عرفنا ذلک بالبرهان و الایمان جمیعا. و هذا امر قد اختص بنا بفضل الله و حسن توفیقه.

آن عارف بالله گوید: نحن زدنا مع الایمان بالاخبار الکشف، و این حکیم آلهی گوید: نحن بحمد الله عرفنا ذلک بالبرهان و الایمان جمیعا. و هر دو تمسک به منطق وحی نموده اند که قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند.

یه و نیز اصحاب اسفار در آخرین فصل آلهیات[۳۵] آن که در توفیق بین شریعت و حکمت در دوام فیض باری تعالی و حدوث عالم عنوان نموده است چنین فرموده است: فصل فی طریق التوفیق بین الشریعه و الحکمه فی دوام فیض الباری و حدوث العالم. قد اشرنا مرارا ان الحکمه غیر مخالفه للشرائع الحقه الالهیه بل المقصود منهما شی ء واحد هی معرفه الحق الاول و صفاته و افعاله. و هذه تحصل تاره بطریق الوحی و الرساله فتسمی بالنبوه، و تاره بطریق السلوک و الکسب فتسمی بالحکمه او الولایه و انما یقول بمخالفتها فی المقصود من لا- معرفه له بتطبیق الخطابات الشرعیه علی البراهین الحکمیه، و لا- یقدر علی ذلک الا مؤید من عندالله کامل فی العلوم الحکمیه مطلع علی الاسرار

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۱

النبویه. الخ.

یعنی شریعت و حکمت در دوام فیض باری که امساک فیض از فیاض علی الاطلاق مطلقا محال است، و در این که عالم حادث به حدوث زمانی است موافق هم اند. و بارها اشاره نموده ایم که حکمت با شرایع حقه الهیه مخالف نیست، بلکه مقصود از هر دو یک چیز است که معرفت حق تعالی و صفات و افعال اوست و این معرفت حاصل به طریق وحی و رسالت موسوم به نبوت است، و به طریق سلوک و کسب مسمای به حکمت یا ولایت است. و آن کسی قائل به مخالفت حکمت با شرایع حقه الهیه در معنی و مقصود است که معرفت به تطبیق خطابات شرعیه بر براهین حکمیه ندارد و قادر بر این تطبیق نیست مگر کسی که مؤید من عندالله و کامل در علوم حکمیه و مطلع بر اسرار نبویه است.

تبصره: ابن رشد رساله ای دارد به نام فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال که مکرر به طبع رسیده است و در موضوع خود جدا مفید و مغتنم است، صاحب اسفار در فصل مذکور به فصل المقال نظر دارد، هر چند که در آن فصل فقط بحث از دوام فیض و حدوث عالم می شود و در رساله ابن رشد از مباحث متعدد.

یو صدر المتالهین در آخر مرحله رابعه علم کلی اسفار[۳۶] در ضمن عنوان تنویر رحمانی در ترغیب به اقتنای معارف حقه و کسب اعمال صالحه در بیان کریمه إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُهُ گوید: إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ یعنی روح المؤمن و العمل الصالح یرفعه یعنی المعارف العقلیه ترغبه فیها و ترقیه الی هناک.

در بیان مذکور که کلم طیب روح مؤمن و عمل صالح معارف عقلیه

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۲

است که رافع روح اند، ناظر به کلام صدر الدین قونوی در نفحات است. وی در نفحه چهارم آن[۳۷] گوید:

قال تعالی فی حق ارواح عباده إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ ای الارواح الطاهره لان الطیب فی الشریعه الطاهر و قد یرد بمعنی الحلال و هو ایضا راجع الی الطهاره، ثم قال وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُهُ لان الاعمال هی المطهره للنفوس الملوثه فترقی بانوار الطاعات و الاوصاف المقدسه الموهوبه و المکتسبه الی الدرجات العلی کما یکرر اخبار النبی (ص) عن ذلک.

یز در آخر فصل هفتم موقف هشتم آلهیات اسفار[۳۸] در غایت موت سخن از حرارت غریزیه به میان آورد و فرمود: و الحراره الغریزیه التی هی عند المحققین جوهر سماوی فعل تلک الحراره بالذات تعدیل المزاج و تحویل البدن و تحریک المواد بالتسخین الی مزاج حار یناسب الخفه و اللطافه لان یبدل مرکب النفس و یسوی له مرکبا ذلولا برزخیا مطیعا للراکب غیر جموح لعدم ترکبه من الاضداد الخ (نقل باختصار).

عبارت فوق ناظر به کلام شیخ اکبر در آخر فص یونسی و کلام شارح قیصری بر آنست، که شیخ فرماید: سوی له مرکبا غیر هذا المرکب من جنس الدار التی ینتقل الیها و هی دار البقاء لوجود الاعتدال ... الخ ما را در این مقام بر فصوص و اسفار بعضی اشارات نافع است. و همچنین ناظر به کلام علامه قیصری در اول شرح فص الیاسی در مزاج عنصری و روحانی است[۳۹]

و صدر المتالهین در دنباله همین بحث به غذاء اشارتی دارد که ناظر به کلام صدر الدین قونوی در تفسیر فاتحه است و گاهی در اسفار تفسیر فاتحه قونوی را به اسم نام می برد، سخن قونوی این است: اعلم ان الغذاء علی اختلاف ضروبه و انواعه مظهر صفه البقاء و هو من سلانه الاسم

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۳

القیوم الخ.

یح در فصل هیجدهم موقف هشتم الهیات اسفار[۴۰] فرماید: و ما امره الا واحد و لیس فعله الا بتشابه الخ. این تشابه اشاره به تجدد امثال است که در چندین جای اسفار تجدد امثال را عنوان کرده است. از آن جمله در آخر فصل پنجم موقف هفتم الهیات[۴۱] آن فالماده الجسمیه بقاؤها منحفظ بالتجدد و الزوال و استمرارها منضبط بتوارد الامثال الخ.[۴۲]

این کمترین را رساله ای در تجدد امثال است که امید است در حد خود سودمند باشد.

مرحوم متاله سبزواری نیز در حکمت منظومه در آخر غرری که بحث از مقولاتی می کند که در آنها حرکت واقع می شود[۴۳]، این مبحث را مطرح فرموده، و سخن را به حرکت جوهریه می کشاند و در ختم غرر می فرماید:

تجد الامثال کونا ناصری

اذا الوجود جوهر فی الجوهر

و در شرح آن فرمایـد: تجـدد الامثـال کونـا و وجودا کمـا هو التحقیق ناصـری بیـاء المتکلم و تجـدد الامثـال علی سبیل الاتصال فی الوجود تجدد فی الجوهر اذ الوجود جوهر فی الجوهر و عرض فی العرض ففی کل بحسبه. و این همان معنی است که در نوشته هایم عنوان کرده ام که حرکت جوهری شعبه ای از تجدد امثال و متولد از آنست.

شیخ اکبر در فص شـعیبی[۴۴] فرمایـد: و من اعجب الامرانه ای الانسـان فی الترقی دائمـا و لا یشـعر بـذلک للطافه الحجاب و رقته و تشابه الصور مثل قوله و اتو به متشابها. و همچنین در موارد دیگر که تفصیل آن را در رساله ([تجدد امثال] (آورده ایم.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۴

یط در فصل دهم باب سوم نفس اسفار در مراتب نفس فرمایـد: فان ساعده التوفیق و سلک مسلک الحق و صراط التوحید و کمل عقله بالعلم و طهر عقله بالتجرد عن الاجسام یصیر ملکا بالفعل من ملائکه الله الذین هم فی صف العالین المقربین الخ.[۴۵]

این بیـان نـاظر به کلاـم شیخ اکبر است که فرمود: و قـد یریـد بالعـالین الملاـئکه المهیمه فی جلال الله الـذین لم یـدخلوا تحت الامر بالسجود و هم ارواح، ما هم ملائکه فان الملائکه هی الرسل من هذه الارواح کجبریل و امثاله علیهم السلام فان الالوکه هی الرساله فی لسان العرب.[۴۶]

ک در فصـل یازدهم باب سوم اسـفار[۴۷] در بیـان انسـان کامـل به علم و عمل فرمایـد: و قال الشـیخ العارف صاحب الفتوحات فی الباب الحادی و الستین و ثلا ثمائه حیث اراد بیان الخ.

در این باب شـیخ اکبر راجع به مقام کن که مقام بسیار شامخ از مقامات انسانی است چنانکه منقول است که رسول الله صلی الله علیه و آله در غزوه تبوک فرمود: کن اباذر فکان ابوذر افادت می فرمایـد و این حـدیث شـریف را نقل می کنـد که: انه ورد فی خبر اهل الجنه انه یاتی الیهم الملک فیقول بعد ان یستاذن عنهم فی الدخول فاذا دخل ناولهم کتاب من عند الله بعد ان یسلم علیهم من الله فاذا فی الکتاب بکل انسان یخاطبه من الحی القیوم الی الحی القیوم اما بعد فانی اقول للشـی ء کن فیکون و قد جعلتک الیوم تقول للشـی ء کن فیکون فقال صلی الله علیه و آله فلا یقول احد من اهل الجنه لشی ء کن الا و یکون.

حـدیث مـذکور را علاوه بر فصل یاد شده در خطبه جلد سوم اسـفار، که در الهیات است نیز نقل فرموده است. و شـیخ اکبر در مقام کن مطالبی دارد. و سؤال چهل و هفتم باب هفتاد و سوم فتوحات این است

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۵

که مـا تاویـل قـول بسم الله الـخ، و در کتـاب در مکنـون و جوهر مصون در علم حروف فرموده است: اعلم ان منزله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ* من العـارف بمنزله کن من الباری جل و علی، و من فاته فی هـذا الفن سـر بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ* فلا یطمع ان یفتـح علیه بشی ء.

و در فص اسـحاقی فصوص الحکم بحـثی عظیم عنوان کرده است که العـارف یخلق بهمته مـا یکون له وجود من خـارج محـل الهمه الخ.

اگر انسان به فهم این نکات عرشـیه مرزوق شود و آنها را با هم تلفیق و انضـمام نماید حقائقی از سر انسان کامل بدست آورده و در امامت و ولایت آگاهی یابد، ما این مسائل را در رسائل نهج الولایه و انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، و لقاء الله تعالی، و وحدت از دیـدگاه عـارف و حکیم، و شـرح فصوص الحکم فـارابی و شـرح فصوص الحکم محیی الـدین، و معرفت نفس، و اتحـاد عاقل به معقول و دفتر دل و غیرها عنوان کرده و مطالبی ذکر نموده ایم.

صـدرالمتالهین پس از نقـل کلاـم شـیخ اکبر در مقـام کن و دیگر اشارات وی در وصف انسان کامل، می فرمایـد: انتهت عبارته فی توضیـح المقـام الجمعی و الخلاـفه الالهیه للانسان الکامل. و الحمـد لله الـذی اوضـح لنا بالبرهان الکاشف لکل حجاب و لکل شـبهه

سبیل ما اجمع علیه اذواق اهل الله بالوجدان. و اکثر مباحث هذا الکتاب مما یعین فی تحقیق هذا المطلب الشریف الغامض و غیره من المقاصد العظیمه الالهیه التی قصرت عنها افکار اولی الانظار الا النادر القلیل من الجامعین لعلوم المتفکرین مع علوم المکاشفین و نحن جمعنا فیه بفضل الله بین الذوق و الوجدان و بین البحث و البرهان.

چنانکه ملاحظه می شود صدرالمتالهین از زمره فئه قلیلی است که جامع بین علوم متفکرین و علوم مکاشفین بوده اند. بین ذوق و وجدان که مشایخ اهل عرفان بدان مرزوق اند، و بین بحث و برهان که اوتادی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۶

ریاضت فکری کشیده بدان متنعم اند، جمع کرده است. تمام مباحث رفیع و عرشی اسفار منقول از فصوص و فتوحات و دیگر صحف قیمه و کریمه شیخ اکبر و پرورش یافتگان بلاواسطه و یا مع الواسطه او است. و گاهی به ندرت از دیگران چون خواجه عبدالله انصاری[۴۸] و عین القضاه همدانی[۴۹] و جنید و شیخ عطار و دیگران نقل می کند ولی عمده، از آن عارف نامدار صاحب فتوحات است.

و همانطور که قبلا تذکر داده ایم داب صدرالمتالهین در اسفار این است که در فاتحه هر مساله به ممشای قوم در مسیر فلسفه رائج مشی می کند، و در خاتمه از آنها فاصله می گیرد که أُولئِکَ یُنادَوْنَ مِنْ مَکانٍ بَعِیدٍ، و در پی تحقیق نکات دقیق عرشی عرشیان برمی آید، لذا اگر کتاب کبیر اسفار را مدخل و یا شرح فصوص و فتوحات بدانیم ناطق به صوابیم. و هر گاه فرضا تحقیقات و لطائف ذوقی و وجدانی این مکاشف بزرگ محیی الدین، و براهین استوار صدرالمتالهین در پیرامون آنها از اسفار برداشته شود، دیگر اسفار، حکمت متعالیه نخواهد بود و همان مسائل فلسفه رائج می ماند.

و آنچه در صدر این مبحث گفتیم که حکمت متعالیه علاوه بر بحث و نظر، مستند به کشف و ذوق است، بدان معنی نیست که باید کشف هم از خود مبرهن باشد. بسیاری از براهینی را که صدرالمتالهین در اسفار در حول کشفیاتی اقامه می فرماید [که آن کشفیات] از خود او نیست.

اهل فن می دانند که در اسلام و قبل از اسلام کتابی در معرفت نفس به عظمت نمطهای سوم و هفتم و هشتم و نهم و دهم اشارات و کتاب نفس شفای شیخ رئیس، و کتاب نفس اسفار صدرالمتالهین، و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۷

کتاب فصوص الحکم و فتوحات شیخ اکبر محیی الدین نوشته نشده است. و در معرفت نفس مهمتر از همه، فصوص و فتوحات است.

نمط سوم اشارات و نفس شفاء در معرفت فکری و نظری نفس است یعنی در معرفت نفس است از طریق فکر و نظر، و همچنین نمطهای هفتم و هشتم و نهم و دهم در تجرید و در بهجت و سرور نفس، و در مقامات عارفان، و اسرار آیات غریبه صادره از آنان به طریق فکر و نظر است. و نفس اسفار در معرفت نفس، از افق اعلای حکمت متعالیه است، و فصوص الحکم و فتوحات در معرفت شهودی نفس، از مجلای کشف در سیر و سلوك انفسی است. پنج نمط فوق، شریف ترین و شیرین ترین نمطهای اشاراتند و به خصوص در نمط چهارم آن در مقامات عارفین به اسلوب بحث نظری داد سخن داده است.

فخر رازی در شرح اشارات گوید: این باب اجل از آنچه در این کتاب است می باشد، زیرا که شیخ در آن علوم اهل عرفان را ترتیبی داده است که قبل از وی و بعد از وی کسی کار او را نکرده است.

این کمترین سه نمط اول شرح اشارات خواجه طوسی را در تهران در محضر مبارك استاد ذوالفنون جناب علامه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی قدس سره قرائت کرده، و از نمط چهارم تا آخر کتاب را در محضر شریف استاد عارف ربانی جناب علامه حاج میرزا مهدی الهی قمشه ای، و ثانیا سه نمط آخر آن را در نزد علامه شعرانی درس خوانده است. روز شروع درس اول نمط اول،

شنبه یـازدهم ذی الحجه هزار و سیصد و هفتـاد و دو هجری قمری بود، و روز ختم آخر نمـط دهم، بیست و یکم ذی الحجه هزار و سیصد و هفتاد و سه هجری قمری بوده است که در مدت یک سال هر روز دو درس خواندیم تا کتاب را تمام کردیم. و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۸

بعـد توفیق یافته ایم که تاکنون سه دوره در حوزه علمیه قم آن را تدریس کرده ایم. نسـخه های عدیده ای از آن تحصـیل نموده ایم که با کمال دقت و درستی آن را تصحیح کرده ایم و یکدوره کامل بر آن حواشی و تعلیقات نوشته ایم که مقداری معتنی به است و در حکم یک دوره شرح برآنست.

اسـتاد شـعرانی می فرمود: انسان که به عبارات شـیخ در مقامات العارفین برمی خورد، در بادی نظر می پنـدارد که کلمات قصار ائمه دین علیهم السلام است، و این عبارت شیخ را به عنوان نمونه قرائت می کرد: العارف هش بش بسام یبجل الصغیر من تواضعه مثل ما یبجـل الکبیر، و ینبسـط من الخامـل مثـل مـا ینبسـط من النبیه، و کیف لا یهش و هو فرحان بالحق و بکل شـی ء فانه یری فیه الحق، و کیف لایسوی و الجمیع عنده سواسیه اهل الرحمه قد شغلوا بالباطل.

استاد آلهی قمشه ای می فرمود: زمانی که شیخ مقامات العارفین را می نوشت در اربعین بسر می برد و ریاضت می کشید.

سخنان عده ای از اعاظم علماء درباره فصوص الحکم و فتوحات مکیه

اما درباره فصوص و فتوحات، باید گفت: کل الصـید فی جوف الفرا. خداوند درجات اسـتاد علامه حاج سید محمد حسین طباطبائی صـاحب المیزان را متعـالی بفرمایـد که می فرمـود: شـیخ یعنی محیی الـدین عربی در فصوص مشت مشت آورد و در فتوحـات دامن دامن.

آیه الله مرحوم سـید صدرالـدین صـدر قـدس سره، در خـاتمه کتاب شـریف المهـدی، که از مؤلفات خود آن جناب است، فرمایـد: الخاتمه من الامور المستحسنه بل اللازمه ذکر الکتب و المؤلفات التی نقلنا منها، اداء لحق

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۹

صاحب الکتاب، بل هو اقرب الی سکون نفس القراء الکرام و اطمئنانهم عند مراجعه الکتاب وهاهی:

پس از معرفی چنـد کتاب به ترتیب حرف تهجی الفتوحات المکیه للعالم العارف المحقق الشـیخ ابی عبـدالله محیی الـدین محمـد بن علی المعروف بابن عربی الحاتمی الطائی، و الحق انه کتاب مفید فی بابه لا اظن ان یصدر له ثان فی عالم المؤلفات.[۵۰]

آن که در آخر کلامـش افاده فرمود که لا اظن ان یصـدر له ثان فی عالم المؤلفات، کلامی محققانه است. و تاکنون نه تنها فتوحات مکیه بلکه هیـچ یک از مصـنفات شـیخ در عالم مؤلفاتماننـد خود را ندیـده است، بخصوص فصوص و فتوحات را باید از کرامات خاص به او دانست ذلِکَ فَضْلُ اللَّهِ یُؤْتِیهِ مَنْ یَشاءُ*.

آنکه مرحوم صـدر فرمود ([: المعروف بـابن عربی] (مطـابق با اکثر تـذکره ها است، به اضافه ابن و عربی بـدون تعریف، تا با حافظ مشـهور قاضـی ابوبکر محمـد بن عبـدالله اندلسـی معروف به ابن العربی بـا تعریف، صاحب عارضه الاحوذی فی شـرح الترمـذی[۵۱] اشـتباه نشود، چنـانکه فیروز آبـادی در آخر مـاده ع رب قـاموس گویـد: ابن العربی القاضـی ابوبکر المـالکی، و ابن عربی محمـد بن عبدالله الحاتمی الطائی.

ولکن شـعرانی در طبقات[۵۲] گویـد: و منهم الشـیخ العارف الکامل المحقق المـدقق احد اکابر العارفین بالله سـیدی محیی الدین بن العربی رضی الله عنه، بالتعریف کما رایته بخطه الخ.

و بعضی فرموده اند: بیشتر در غرب به ابن العربی با الف و لام

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۰

و در شرق به ابن عربی بدون الف و لام شهرت یافته است تا با قاضی ابوبکر بن العربی اشتباه نشود.[۵۳]
این که در بعضی از نوشته ها اعرابی دیده می شود از فعل غاغه به قصد استخفاف و اهانت است. و دور نیست که حذف حرف تعریف با اینکه به خط خودش با ذکر آنست از همین باب باشد زیرا الف و لام دال بر تفخیم است. نظیر آنچه که شیخ اجل ابوالفتح کراجکی در کتاب تعجب[۵۴] از عمل مخالفان اهل بیت نقل کرده است که:
و من عجیب امرهم و ظاهر بغضهم لاهل البیت علیهم السلام انهم اذا ذکروا الامام الحسن بن علی (ع) الذی هو ولد رسول الله و ریحانته و قره عینه و الذی نحله الامامه و شهد له بالجنه حذف من اسمه الالف و اللام و یقال حسن بن علی و لا ولاده اولاد حسن استصغارا و احتقارا لذکره، ثم یقولون مع ذلک الحسن البصری فیثبتون فی اسمه الالف و اللام اجلالاله و اعظاما و تفخیما لذکره و اکراما، و ذلک ان هذا البصری کان متجاوزا عن ولایه اهل البیت علیهم السلام. الخ
بسیاری از ارباب تراجم او را در فارسی عربی و در عربی به العربی ستوده اند، قاضی نور الله شهید در مجالس المؤمنین فرموده است: اوحد الموحدین محیی الدین محمد بن علی العربی الطائی الحاتمی الاندلسی قدس سره العزیز.
و آخوند مولی صدرا هم در اسفار با ذکر القاب و اوصافی به العربی نام می برد و استادش ابوالفضائل علامه شیخ بهائی غالبا به ابن عربی، چنانکه در شرح حدیث سی و ششم اربعین فرموده است: انه لیعجبنی کلام فی هذا المقام للشیخ العارف الکامل الشیخ محیی الدین بن عربی آورده فی کتاب الفتوحات المکیه، قال رحمه الله فی الباب الثلاثمائه و السته و الستین
دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۱
من الکتاب المذکور ان لله خلیفه یخرج من عتره رسول الله صلی الله علیه و آله من ولد فاطمه علیها السلام. الخ.
و عبارات او را از باب مذکور فتوحات در وصف حضرت بقیه الله و تتمه النبوه امام زمان مهدی موعود منتظر علیه السلام نقل کرده است.
و در قریب به آخر دفتر سوم کشکول[۵۵] فرماید: من الجزء الثالث من کتاب الفتوحات المکیه لجمال العارفین الشیخ محیی الدین بن عربی قال اتفق العلماء علی ان الرجلین من اعضاء الوضوء. الخ.
و نیز در اواخر همان دفتر[۵۶] فرماید: هذه کتابه کتبها العارف الواصل الصمدانی الشیخ محیی الدین بن عربی الخ و در دفتر اول[۵۷] گوید: الشیخ محیی الدین بن عربی قدس الله روحه بان العزاء و بان الصبر الخ.
تنی چند از اساتید بزرگوار ما رضوان الله تعالی علیهم که در نجف اشرف از شاگردان نامدار اعجوبه دهر، آیه الله العظمی، عارف عظیم الشان، فقیه مجتهد عالیمقام، شاعر مفلق و صاحب مکاشفات و کرامات، جناب حاج سید میرزا علی آقای قاضی تبریزی بوده اند که شرح حال ایشان در طبقات اعلام الشیعه تالیف علامه شیخ آقا بزرگ تهرانی[۵۸] فی الجمله مذکور است، این اساتید برای ما از مرحوم قاضی حکایت می کردند که آن جناب می فرمود: بعد از مقام عصمت و امامت، در میان رعیت احدی در معارف عرفانی و حقائق نفسانی در حد محیی الدین عربی نیست و کسی به او نمی رسد. و نیز فرمود که ملاصدرا هر چه دارد از محیی الدین دارد و در کنار سفره او نشسته است.
دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۲

فصوص الحکم و فتوحات مکیه

صاحب فصوص و فتوحات را تالیفات بسیار در عرفان و غیره است که بیش از هشتصد مجلد کتب و رسائل وی را عثمان یحیی در دو مجلد به فرانسه، فهرست کرده است. از جمله مؤلفات او تفسیر کبیر قرآن مجید است در نود مجلد و بعضی گفته اند نود و پنج مجلد. از کلمات بلند او در وصف قرآن کریم این است که در کتاب الدر المکنون فی علم الحروف فرموده است:

القرآن یاتی یوم القیمه بکرا

و اعلم ان علم التکسیر عزیز و نهایه علم التکسیر هو الجفر الجامع فتامل الی سر قدره الله تعالی کیف اودع جمیع العلوم فی هذه الحروف التی عددها ۲۸، و کیف هذا العدد الیسیر یصل الی هذا الحد الذی لا یمکن حصره. ولو وضع الجفر مخمسا لما حصر ابد الابدین فکیف لو وضع مسدسا او اکثر من ذلک فسبحان الله العلیم و هذا العلم کله خرج من تکسیر رباعی و فیه علم الاولین و الاخرین فاذا علمت ذلک فما یکون مودوعا فی الکتاب المجید لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید و لذلک یاتی یوم القیامه بکرا لا یعلم تاویله الا الله فسبحان العلیم من لا یحیط بعلمه سواه و لا یعلم قدره غیره.

نسبت فصوص به فتوحات نظیر نسبت شواهد ربوبیه به اسفار در حکمت متعالیه، و نسبت اشارات به شفاء در حکمت مشاء است. و در هر عصری او حدی از علماء، قادر فهم و تدریس فصوص و فتوحات است.

در این صحف مکرمه سخن از انبیاء و مرسلین و کلام حق سبحانه از قرآن مجید در وصف آنان عنوان می شود که بحث و استنباط از جهت ولایت آنان است نه از حیث نبوت و رسالت آنان و بعباره اخری، سخن

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۳

در نبوت مقامی است نه نبوت تشریعی.

در فصوص الحکم از بیست و هفت کلمه تامه الهیه سخن به میان آورده است که مراد بیست و هفت کلمه نوعیه است نه شخصیه زیرا که هر سالک ولی در حد و قدر خود به حکمی از احکام یکی از آن انواع نوریه محکوم و منسوب است که از آن تعبیر به مشهد و یا مشرب، و یا عیسوی مشهد و مشرب است و هکذا چنانکه در فص عیسوی درباره عارف بسطا می گوید: نفخ فی النمله التی قتلها فحییت فعلم عند ذلک بمن ینفح فنفخ فکان عیسوی المشهد.

فصوص الحکم را به عربی و فارسی شروح بسیار است که شرح علامه قیصری کتاب درسی شده است. علمای متاخر بر آن تعلیقات و حواشی بسیار دارند، مثل حواشی آقا میرزا محمد رضای قمشه ای و حواشی میرزا هاشم اشکوری و حواشی مرحوم استاد میرزا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، و حواشی استاد آقا میرزا احمد آشتیانی و غیرهم. و این کمترین علاوه بر تصحیح و تعلیقات بر شرح قیصری، یک دوره فصوص الحکم را به فارسی شرح کرده است و تاکنون دو دوره کامل به تدریس آن توفیق یافته است.

شرح علامه قیصری بسیار مفید و کثیر الفروع است و حائز اهمیتی بسزا در مسائل عرفانی است و دوازده مقدمه ای که بر آن نوشته است خود به منزله مدخلی در مسائل صحف عرفانی است.

فتوحات مکیه در میان مؤلفات عرفانی او ام الکتاب او است و آن پانصد و شصت باب است که هر باب آن، خود یک کتاب است. باب سیصد و شصت و ششم آن درباره حضرت بقیه الله قائم آل محمد مهدی موعود است صلوات الله علیهم اجمعین

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۴

ابوالفضائل علامه شیخ بهائی در خاتمه حدیث سی و ششم کتاب اربعین، قسمتی از کلام او را از همین باب فتوحات به این عنوان نقل می کند:

خاتمه انه لیعجبنی کلام فی هذا المقام للشیخ العارف الشیخ محیی الدین بن عربی اورده فی کتاب الفتوحات المکیه قال رحمه الله فی الباب الثلا ثمائه و السته و الستین من الکتاب المذکور: ان لله خلیفه یخرج من عتره رسول الله صلی الله علیه و آله من ولد فاطمه علیها السلام، الخ.

و در چند جای فتوحات اظهار می دارد که به حضور امام قائم علیه السلام تشریف یافته است از جمله در آخر باب بیست و چهارم آن گوید: و للولایه المحمدیه المخصوصه بهذا الشرع المنزل علی محمد ختم خاص هو المهدی، و قد ولد فی زماننا و رایته ایضا و اجتمعت به و رایت العلامه الختمیه التی فیه فلا ولی بعده الا و هو راجع الیه کما انه لا نبی بعد محمد صلی الله علیه و آله و سلم الا و

هو راجع الیه. انتهی ملخصا.[۵۹]

و از آن جمله در جواب سؤال سیزدهم باب هفتاد و سوم آن گوید: و اما ختم الولایه المحمدیه فهو لرجل من العرب من اکرمها اصلا و بدءا و هو فی زماننا الیوم موجود عرفت به فی سنه خمس و تسعین و خمسمائه و رایت العلامه التی قد اخفاها الحق فیه عن عیون عباده و کشفها لی بمدینه فاس حتی رایت خاتم الولایه منه و هی خاتم النبوه المطلقه لا یعلمها کثیر من الناس و قد ابتلاه الله باهل الانکار علیه فیما یتحقق به من الحق فی سره من العلم به، الخ.

و به همین منوال و مضمون در چند جای دیگر فتوحات مکیه مطالبی دارد و رساله شق الجیب را به خصوص درباره حضرت مهدی علیه السلام نوشته است. و در اول باب بیست و نهم فتوحات گوید: اعلم ایدک الله انا روینا من حدیث جعفر بن محمد الصادق عن ابیه محمد بن

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۵

علی عن ابیه علی بن الحسین عن ابیه الحسین بن علی عن ابیه علی بن ابی طالب عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال مولی القوم منهم.

در فتوحات و دیگر آثار وی چون رساله الدر المکنون فی علم الحروف، و رساله مفتاح الاسرار در علم جفر و حروف و انشاء الدوائر و غیرها شواهد بسیار بر تشیع و امامیه اثنا عشریه بودن او است که نقل آنها خود مستلزم تدوین رساله ای خواهد بود.

مرحوم فاضل آقا سید صالح خلخالی شارح مناقب منسوب به محیی الدین که از اعاظم تلامذه مرحوم جلوه است و شرح حال او در الماثر و الاثار تالیف فاضل مراغی آمده است[۶۰] در شرح مذکور از استادش میرزا سید ابوالحسن جلوه نقل می کند که سید استاد گوید: از جمله اشخاصی که در باب تشیع شیخ اقدام بلیغ داشته اند، قاضی سعید قمی بوده که در کتاب شرح اربعین خود کلماتی را که صریح در تشیع شیخ است از کتاب فتوحات مکیه التقاط نموده و در آنجا مندرج ساخته است.

در دیباچه فصوص فرماید: و سالت الله ان یجعلنی فیه و فی جمیع احوالی من عباده الذین لیس للشیطان علیهم سلطان، و ان یخصنی فی جمیع ما یرقمه بنانی و ینطق به لسانی و ینطوی علیه جنانی بالالقاء السبوحی و النفث الروحی فی الروع النفسی بالتایید الاعتصامی فما القی الا ما یلقی الی و لا انزل فی هذا المسطور الا ما ینزل به، و لست بنبی و لا رسول و لکنی وارث و لاخرتی حارث.

و به همین مضمون درباره فتوحات مکیه، در باب سیصد و هفتاد و سه، گوید: فوالله ما کتبت منه حرفا الا عن املاء آلهی و القاء ربانی او نفث روحانی فی روع کیانی مع اننا لسنا برسل مشرعین و لا انبیاء مکلفین بکسر

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۶

اللام و انما قلنا ذلک لئلا یتوهم متوهم انی و امثالی ادعی النبوه لا و الله ما بقی الا میراث و سلوک علی مدرجه محمد رسول الله (ص) الخ[۶۱]

چنان که درباره خود گفته است نه نبی است و نه رسول بلکه خود را وارث خاتم صلی الله علیه و آله و سلم می داند که العلماء ورثه الانبیاء. ثقه الاسلام کلینی در کتاب علم کافی به اسنادش از ابی البختری از ابی عبدالله علیه السلام گوید: ان العلماء ورثه الانبیاء و ذاک ان الانبیاء لم یورثوا درهما ولادینارا وانما اورثوا احادیث من احادیثهم فمن اخذ بشی ء منها فقد اخذ حظا وافرا. الحدیث. و این چنین عالم وارث معصوم نیست و امکان خطاء در کلام و منام و کشف و شهود وی می رود. وانگهی عبدالوهاب شعرانی[۶۲] در چند جای کتاب کبریت احمر و کتاب یواقیت و جواهر تنصیص نموده است که معاندین در فصوص و فتوحات، دست نموده اند تا شیخ اکبر محیی الدین عربی را بد نام کنند و چندین موارد مدسوس را نام برده و در ابتدای یواقیت در این موضوع به تفصیل بحث کرده است و می گوید نسخه ای یافتیم که از روی نسخه شیخ استنساخ شده بود و در آن موارد مشکوک ندیده ایم. از جمله سخن ایشان این است:

و قد توقفت حال الاختصار فی مواضع کثیره منه لم یظهر لی موافقتها لما علیه اهل السنه و الجماعه فحذفتها من هذا المختصر حتی قدم علینا الاخ العالم الشریف شمس الدین السید محمد بن السید ابی الطیب المدنی[۶۳] فذاکرته فی ذلک فاخرج الی نسخه من الفتوحات التی قابلها علی النسخه التی علیها خط الشیخ محیی الدین نفسه بقونیه فلم ار فیها شیئا مما توقفت فیه و حذفته، فعلمت ان النسخ التی فی مصر الان کلها کتبت من النسخه التی دسوا علی الشیخ فیها ما یخالف عقائد اهل السنه و الجماعه کما وقع له ذلک فی کتاب الفصوص و غیره.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۷

کا صدرالمتالهین در فصل چهارم مرحله اول علم کل اسفار[۶۴] موضوع بحث را چنین عنوان کرده است ([: فی ان اللوجود حقیقه عینیه] (و پس از اثبات مدعی در اثنای همین فصل برای خلاصی از شبهه شیخ اشراق در اعتباریت وجود، عنوانی دیگر بدین صورت پیش کشیده است:

«بحث و مخلص»

و اما ما تمسک به شیخ الاشراق فی نفی تحقق الوجود الخ و پس از حرف شیخ اشراق به اعتباریت وجود، شروع در رد و هم او نموده است.

و همچنین در آخر فصل پنجم موقف دوم الهیات اسفار[۶۵] در این که صفات حقیقیه حق سبحانه به حسب وجود یک ذات واحده اند، فرماید: و من هیهنا یثبت و یتحقق بطلان ما ذهب الیه اکثر المتاخرین من اعتباریه الوجود و کونه امرا انتزاعیا لا ـ هویه له فی الخارج و لا حقیقه له الخ.

و نیز در فصل ششم موقف اول الهیات اسفار[۶۶] که در توحید باری تعالی است یعنی او را در وجوب وجود شریک نیست، پس از نقل شبهه معروفه به شبهه ابن کمونه فرماید: اقول هذه الشبهه شدیده الورود علی اسلوب المتاخرین القائلین باعتباریه الوجود تا آنکه در آخر همین فصل فرموده است: لان مبنی تطرق تلک الشبهه علی کون الوجود مجرد مفهوم عام کما ذهب صاحب الاشراق و متابعوه فی ذلک من کافه المتاخرین الا ـ نادرا، و الشبهه مما اوردها هو اولا فی المطارحات تصریحا و فی التلویحات تلمیحا، ثم ذکرها ابن کمونه و هو من شراح کلامه فی بعض مصنفاته و اشتهرت باسمه. و لا صراره علی اعتباریه الوجود و انه لا عین له فی الخارج تبعا لهذا الشیخ الاشراقی قال فی بعض کتبه ان البراهین التی ذکروها انما یدل علی امتناع تعدد الواجب مع اتحاد

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۸

الماهیه، و اما اذا اختلفت فلا بد من برهان آخر و لم اظفر به الی الان.

اول کسی که قائل به اعتباری بودن وجود شده است، و سپس از این رای فائل به تاصل وجود عدول کرده است.

و اول کسی که قائل به اعتباریت وجود شده و آن را امر انتزاعی و مجرد مفهوم عام دانسته و تحقق آن را در اعیان انکار کرده است، شیخ اشراق بوده است و پس از وی دیگران از او متابعت کرده اند، چنان که صدرالمتالهین افاده فرموده است. بدیهی است که حرف باطل به کثرت قائل، حق نمی گردد چنانکه کلام حق به قلت قائل باطل نمی شود. پیش از سهروردی احدی بدین رای فائل تفوه نکرده است. بلکه از قدیم الدهر قول به اصالت وجود و تحقق آن، در اعیان مسلم و محقق بوده است. اطباق عرفاء شامخ و اجماع حکماء راسخ بر این اصل قویم است، بلکه اصالت آن به وحدت شخصیه وی که به تعبیر بعضی از مشایخ ما رضوان الله علیه توحید اسلامی است دین اسطوانه های علوم و معارف بوده است و متاخرین از مشاء قائل به اصالت وجود و حقائق متباینه در موجودات شده اند چنانکه ابوحامد ترکه در اول قواعد و صائن الدین ابن ترکه در تمهید القواعد شرح آن افاده فرموده اند که در

آینده عباراتشان را نقل خواهیم کرد.

مرحوم استاد ما جناب عارف متاله صمدانی حاج میرزا مهدی آلهی قمشه ای می فرمود: شیخ اشراق پس از شیخ رئیس به غیر از تبدیل و تعویض اصطلاحات، مطلب تازه ای نیاورده است. حقیر گوید مطلب تازه ای که شیخ اشراق آورده است، ابداع همین شبهه واهیه است، وانگهی ندانم کجا دیده ام در کتاب که شیخ اشراق پس از ابداع شبهه، مستبصر شده است و از این رای اعتباری عدول کرده است حتی قائل شده است که النفس و مافوقها انیات صرفه و وجودات

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۹

محضه قائمه بذواتها. بلکه مرحوم آخوند نیز در فصل چهارم مرحله اول علم کلی اسفار فرمود[۶۷] ادی نظر الشیخ الالهی فی آخر التلویحات الی ان النفس و مافوقها من المفارقات انیات صرفه و وجودات محضه. ثم قال بعد نقل قوله هذا من التلویحات: ولست ادری کیف یسع له مع ذلک نفی کون الوجود امرا واقعیا عینیا و هل هذا الا تناقض فی الکلام؟!

عدول صدرالمتالهین از اعتباریه الوجود به تا ظل آن

غرض اینکه شیخ اشراق خود مستبصر شده است و از آن رای فائل عدول کرده است و به تاصل وجود معتقد شده است و همین کلام او در تلویحات دلیل بر استبصار او است، ولکن شبهه او باقی مانده و موجب وقوع در اشتباه بعضی شده است حتی خود صدرالمتالهین چون استادش جناب میر محمد باقر داماد قدس سرهما دچار آن شده اند و به تاصل ماهیت و اعتباریت وجود قائل بوده اند چنانکه صدرالمتالهین در آخر فصل پنجم مرحله اول علم کلی اسفار[۶۸] فرماید:

و ما اکثر ما زلت اقدام المتاخرین حیث حملوا هذه العبارات و امثالها الموروثه من الشیخ الرئیس و اترابه و اتباعه علی اعتباریه الوجود و ان لافرد له فی الماهیات سوی الحصص فقد صرفوا الکلام عن مواضعها.

و انی کنت شدید الذب عنهم فی اعتباریه الوجود و تاصل الماهیات حتی ان هدانی ربی و انکشف لی انکشافا بینا ان الامر بعکس ذلک و هو ان الوجودات هی الحقائق المتاصله الواقعه فی العین، و ان الماهیات المعبر عنها فی عرف طائفه من اهل الکشف و الیقین بالاعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود ابدا کما سیظهر لک من تضاعیف اقوالنا الاتیه انشاء الله. و ستعلم ایضا ان مراتب الوجودات الامکانیه التی هی حقائق الممکنات لیست الا اشعه و اضواء للنور الحقیقی و الوجود

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۵۰

الواجبی جل مجده و لیست هی امور مستقله بحیالها و هو یات متراسه بذواتها بل انما هی شئونات لذات واحده و تطورات لحقیقه فارده. کل ذلک بالبرهان القطعی و هذه حکایه عما سیر ذلک بسطه و تحقیقه انشاء الله تعالی.

و قریب به همین بیان را در مشاعر دارد[۶۹]: و انی قد کنت فی سالف الزمان شدید الذب عن تاصل الماهیات و اعتباریه الوجود حتی هدانی ربی دارانی برهانه الخ.[۷۰]

کب مرتبه در لسان اهل تحقیق در حقیقت همان توقیفیت اسماء است که هر مرتبه در مقام خود توقیف است که تجافی از آن را نشاید در عین حال که دانی ظل عالی و قائم بدوات، و عالی اصل او و قائم بر او است و مباینت عالی و دانی به بینونت وصفی است نه عزلی.

علامه صائن الدین در آغاز بند بیست و هشتم تمهید القواعد فرماید: ان لکل اسم مبدءا لا یظهر ذلک الا فی موطن خاص من مواطن تنوعات الذات و مرتبه مخصوصه من مراتب تنزلا تها لا یطلق ذلک الاسم علیها الا بذلک الاعتبار و هذا معنی من معانی ما علیه ائمه الشریعه رضی الله عنهم ان اسماء الحق توقیفیه و ذلک من امهات مسائل هذا الفن.[۷۱]

و نیز در بند چهل و دوم آن فرماید: ثم انها لما ظهرت تلک الهویه فی النفس الرحمانی الذی هو محل تفاصیل الاسماء و مظهر

تعینات الغیر و السوی بحسب الاراده المخصصه و الاستعدادات المختلفه حسب اختلاف شئونها الذاتیه الحاصله بالفیض الاقدس و الوسائط المتعدده بناء علی ما تقرر عندهم ان تلبس الهویه الساریه و الحقیقه النازله بالصور السافله لا یمکن الا بعد التلبسها بالعالیه منها ضروره ان الاسماء توقیفیه اذ بحصول الا علی تستعد لتحصیل الانزل منها کتلبس الماده بالصوره الحیوانیه مثلا فانها انما یمکن بعد تلبسها بالنباتیه و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۵۱

حصول ذلک الاستعداد لها.[۷۲]

و نیز در بند چهل و پنجم اوضح از دو مورد فوق، کلامی کامل در توقیفیت اسماء دارد که بدین کلام تمیز بین حق مطلق و متجلی در ملابس مظاهر داده می شود و بحث را در پیرامون اثبات مظهر تام یعنی انسان کامل که غایت حرکت ایجادی و حبی است عنوان کرده است و فرموده است:

ان ما یعطیه المحل المنظور فیه لابد و ان یکون من اللواحق الخارجیه للطبیعه الواجبه حتی یصح اسنادها الی المحل فالتباسها بتلک الملابس المظهره لها فی المدارک من الغایه المطلوبه الباعثه للحرکه لا یجادیه فیجب ان یکون مشاهده مدرکه بهذه الحیثیه. نعم یلزم ان لا یطلق علیه حینئذ اسم الواجب لان الاسماء توقیفیه عندهم. لکن لا یلزم من عدم اطلاق هذا الاسم علیه فی مرتبه من المراتب ان لا یکون تلک الحیثیه مرئیه مطلقا، ولا یطلق علیها هذا الاسم من هذه الحیثیه بل انما یطلق علیها اسم الحق لا مطلقا بل من حیث اسمائه الحسنی.[۷۳] از تدبر در تعبیرات فوق دانسته می شود که اسم در حقیقت همان مرتبه عینی وجود است که آن مرتبه مقوم ذات او است و چنان در مرتبه خود توقیف است که هیچگونه تقدیم و تاخیر و تبدیل و تحویل نمی پذیرد فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِیلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِیلًا[۷۴]، لا تَبْدِیلَ لِکَلِماتِ اللَّهِ[۷۵]، لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ[۷۶] و به همین معنی دقیق و لطیف در توقیفیت مراتب وجودات متعینه و ان شئت قلت در توقیفیت اسماء در مشهد اهل تحقیق، در فصل ششم باب پنجم کتاب نفس اسفار[۷۷] در قبال شیخ رئیس در تاویل قول کسانی که مبادی را اعداد دانسته اند و نفس را عدد قرار داده اند، گوید:

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۵۲

و من رای ان المبادی هی الاعداد و جعل النفس عددا، اراد من العدد کما اراد اصحاب فیثاغورس، و تاویل کلامهم ان المبدا الاول تعالی واحد حقیقی و هو مبدا الاشیاء کما ان الواحد العددی مبدا الاعداد، لکن المبدئیه و الثانویه و الثالثیه و العشریه فی هذه الاعداد الجسمانیه الکمیه لیست ذاتیه لهذه الوحدات فکل ما صار اول یمکن له ان یصیر ثانیا و الثانی منها یجوز ان یکون اول بخلاف المبداء الاول تعالی فمبدئیته و اولیته عین ذاته و کذا ثانویه العقل الاول عین ذاته لا یتبدل، و کذا مرتبه النفوس بعد مرتبه العقول.

فاطلاق العدد علی المبادی العقلیه و النفسیه من جهه ترتیبها فی الوجود ترتیبا لا یمکن تبدله، فالعددیه فیها ذاتیه و فی غیرها عرضیه فهی الاعداد بالحقیقه، کما ان الوحده و الا ولویه ذاتیه للحق الاول و فیما سواه اضافیه فهو الواحد الحق و ما سواه زوج ترکیبی.

خلاصه گفتارش در کلام مذکور این که اصحاب فیثاغورس، مبادی عالم را اعداد دانسته اند و نفس را نیز گرفته اند، مرادشان این است که مراتب وجود، در ترتیبی واجب قرار دارند که اول و ثانی و ثالث و دیگر مراتب عددی بودن آنها چون ترتیب اعداد کم منفصل مادی نیست که مراتب عددی آنها اضافی و عرضی است و به اعتباری پس از اعتباری تغییر و تبدیل می یابند. بلکه ترتیب عددی آنها در هر مرتبه مقوم آن مرتبه و ذاتی او است که مبدئیت و اولیت حق تعالی عین ذاتش است، و ثانویت عقل اول عین ذاتش و همچنین دیگر مراتب عقول و نفوس و طبایع.

و این مطلب سامی در ترتیب موجودات و عدم امکان تبدل آنها همانست که در فصل چهارم مرحله نهم اسفار افاده فرموده است که کل وجود فی مرتبه من المراتب کونه فی تلک المرتبه من المقومات له. انتهی[۷۸]

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۵۳

فافهم و تبصر. ما درباره این مسائل در رساله توقیفیت اسماء به تفصیل بحث نموده ایم.

تمهید القواعد در رد اعتباریت وجود به توهم شیخ اشراق

کج قواعد التوحید و شرح آن تمهید القواعد در دو مساله است: یکی مساله توحید، و دیگر مساله مظهریت تامه حقیقه الحقائق که انسان است. در قسم اول سخن از اشتراک معنوی حقیقت وجود، و تحقق آن در اعیان، و وجوب و وحدت شخصیه آن که موضوع مسائل عرفانی است می نماید، و تشکیک وجود را بدان نحو که مشاء قائل اند رد می کند چنانکه گفته آید.

این اشتراک معنوی وجود، بدان نحو که صدرالمتالهین گوید: حقیقت واحده ذات مراتب به تشکیک، نیست، بلکه حقیقت واحده ذات مظاهر به سعه و ضیق است که تمیز او از ماسواه به تعین تقابلی نیست بلکه به تعین احاطی صمدانی حقانی است که کثرت مقهور در وحدت او سبحانه است. و تشکیک اگر چه از لسان عارف نیز صادر می شود، و در صحف عرفانیه نیز آمده است و لکن با تشکیکی که دیگران گویند فقط اشتراک لفظی دارد و مراد عارف از تشکیک همان سعه و ضیق مظاهر است فافهم.

غرض اینکه ابوحامد ترکه در فصل پنجم قواعد فرماید: اعلم ان الوجود مشترک بین الوجودات الخاصه کلها لا بحسب اللفظ بل بحسب المعنی کما بیناه فی سائر کتبنا[۷۹].

و صائن الدین علی بن ترکه در تمهید در شرح همین فصل فرماید: ان ما ذهب الیه المصنف من معنی الوجود انما هو الحقیقی الذی ذهب الیه

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۵۴

المحققون لا الاعتباری کما هو رای بعض المتاخرین. الخ

و مرادش از این بعض متاخرین شیخ سهروردی معروف به شیخ اشراق است، و پس از چند سطری اقوال مصنف ابوحامد را از سه کتاب او به نامهای اعتماد و حکمت متقنه و حکمت رشیدیه در رد شیخ اشراق نقل می کند که مراد مصنف از سائر کتبنا این کتابها است و گوید: قال فی کتاب الاعتماد بعد فراغه عن اجوبه ما استدل به صاحب الاشراق و غیره علی اعتباریه الوجود: اذا عرفت هذا فنقول ان هذا الفاضل لواراد بما ذکره الخ و مقصود از این فاضل، همان صاحب اشراق است.

تبصره: چنانکه در قبل گفته ایم، مرحوم آخوند مولی صدرا، رضوان الله تعالی علیه، از تو هم اصالت ماهیت و اعتباریت وجود به نور ایقان مستبصر شد و به عکس آن وهم، مؤمن و معتقد گردید که قاطبه مشایخ معرفت و حکمت بدین عقیدت داشته اند و دارند. عزیز نسفی در کشف الحقائق آورده است که از امیرالمؤمنین علی علیه السلام سؤال کردند که وجود چیست؟ فرمود به غیر وجود چیست.

ظاهرا اقوال منقول از مشاء، رای به تباین موجودات است، اگر مراد آنان معنی ظاهر تباین باشد در بسیاری از امهات مسائل اصیل علوم آلهی دور از صواب و مورد اعتراض اند که در تضاعیف این کتاب متعرض بدانها می شویم مانند سنخیت بین علت و معلول، و قیام موجودات به واجب تعالی، و ربط حادث به قدیم، و علم واجب به اعیان خارجی به خصوص به کائنات و جزئیات متصرمه و نظائر آنها. چنانکه بسیاری از مبانی فلسفیه مشاء، از دیدگاه حکمت متعالیه ناتمام می نمایند، مگر این که بتوان با تفتیش و دقتی تمام بین آراء فریقین التیام داد. چنانکه مرحوم آخوند در اول شواهد ربوبیه فرموده است: فلا تخالف بین ما ذهبنا الیه من اتحاد حقیقه الوجود و اختلاف مراتبها

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۵۵

بالتقدم و التاخر و التاکد و الضعف و بین ما ذهب الیه المشاؤون اقوام الفیلسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند التفتیش.[۸۰]

و یا چنانکه ابن ترکه در چند جای تمهید القواعد تصریح نموده است متاخرین مشاء را در مبانی فلسفیه با عرفان و حکمت متعالیه

مخالفت است و گرنه محققین از قدمای آنان بر همین مبنای قویم اهل حق و تحقیق بوده اند.
موضوع مسائل حکمت متعالیه همان موضوع مسائل عرفان اصیل است جز این که عارف آن را حقیقت واحده ذات مظاهر می داند و از آن تعبیر به وحدت شخصیه وجود، می کند و صدرالمتالهین آن را حقیقت واحده ذات مراتب می داند که از آن تعبیر به تشکیک وجود می کند و عارف هم قائل به تشکیک است ولی نه بدان معنی که تشکیک در اصطلاح عارف، سعه و ضیق مظاهر است چنانکه با تفصیل بیشتر بیان می شود.
به حقیقت اگر مساله وجود به تحقیق معلوم نگردد اصول و امهات معارف الهی و انسانی، که اعتلای به فهم خطاب محمدی صلی الله علیه و آله و سلم منوط بدان است، معلوم نمی شوند: و الحق ان الجهل بمساله الوجود للانسان یوجب له الجهل بجمیع اصول المعارف و الارکان لان بالوجود یتعرف کل شی ء و هو اول کل تصور و اعراف من کل تصور فاذا جهل جهل کل ما عداه و عرفانه لا یحصل الا بالکشف و الشهود و لهذا قیل من لا کشف له لا علم له.[۸۱] و در الهیات اسفار به این نکته سامی نیز تفوه فرموده است که حقیقه الوجود لایمکن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوری.[۸۲]

حکمت متعالیه و صحف عرفانیه تفسیر انفسی آیات و روایات اند

این کمترین مطرز اوراق و راقم سطور، گوید: هر نیکبختی که

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۵۶

بر اثر اعتدال فطرتش از غلظت طبع، منزه و از کثافت حجاب، مبری است و توفیق نیل به اعتلای فهم خطاب محمدی را یافته است، در حقیقت صحف عرفانیه و بخصوص فصوص و فتوحات شیخ اکبر و دیگر کتب و رسائل وی را، و همچنین زبر حکمت متعالیه صدرالمتالهین و بخصوص کتاب عظیم معروف به اسفار را تفسیر انفسی و بیان مقامات عروجی و اسرار و بطون آیات و روایات می یابد. و لطیف تر و شریف تر از لطائف صحف عرفانیه، و عمیق تر و دقیق تر از دقائق کتب حکمت متعالیه، در لسان ائمه دین ما اهل بیت عصمت و وحی آمده است و روایت شده است. بلکه این همه رشحی از بحار فیوضات آن وسائط فیض آلهی، و این مائده ها خطی از مادبه های پر برکت آن روابط عطایای روبوبی اند.
بلبل از فیض گل آموخت سخن ور نه نبود

این همه قول و غزل تعبیه در منقارش

آن کس که این حقائق را ادراک نکرده است، در تمام ابعاد اصول عقائد و در تفسیر و شرح آیات و روایات راجل است، و بالاخره در حفظ منقول بلغ ما بلغ، بیان و قلم او اقناعی است نه ایقانی.
خداوند سبحان در کریمه نفر قرآن فرمود: لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ و پوشیده نیست که انذار مبتنی بر فهم اصول معارف دین است که فهم این ذخائر علمی است و بایـد آن را از راهش تحصیل کرد، چنانکه ادبیات را کتبی خاص است، و ریاضیات را کتبی خاص، و فقه را کتبی خاص و هکذا.

نقش تنی چند از اعاظم علماء در اقامه برهان بر مسائل عرفان

شیخ رئیس ابوعلی سینا و علامه ابن فناری و صائن الدین علی بن

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۵۷

ترکه و صدرالمتالهین هر یک در اقامه برهان بر مسائل عرفان سهمی بسزا دارد و خوش نقشی را پیش کشیده است.
جناب شیخ بهجت و سرور را در نمط هشتم و مقامات عارفین را در نمط نهم، و اسرار آیات را در نمط دهم، بر کرسی برهان نشانده است و به نحو احسن و اعلی از عهده چنین امر خطیر بر آمده است. اما در توحید عارفان که توحید صدیقین است سخت سست است و راهی را که پیموده است نادرست است. زیرا که از راه مفهوم وجود پیش آمده است.
صدرالمتالهین در فصل دوم موقف اول الهیات اسفار[۸۳] بر همین مطلب اعتراض را دارد که ما در رساله ([وحدت از دیدگاه عارف و حکیم] (تا حدی در پیرامون آن بحث کرده ایم.

اول کسی که قول شیخ اشراق را در اعتباریت وجود رد کرده است

در حقیقت اول کسی که قول شیخ اشراق را در اعتباریت وجود، رد کرده است، خود شیخ اشراق بوده که مستبصر و معتقد به تاصل وجود شده است و در تلویحات تصریح کرده است که النفس و مافوقها من المفارقات اینات صرفه و وجودات محضه.
پس از آن ابوحامد ترکه رساله شریف قواعد التوحید را در رد اعتباریت وجود بتوهم شیخ اشراق نوشته است و صائن الدین علی بن محمد ترکه آن را به نام تمهید القواعد شرح کرده است. ابوحامد ترکه در رد این وهم شیخ اشراق سابق بر صدرالمتالهین و او را حق و فضل تقدم است اما عمل ابوحامد ترکه در قواعد:

تمهید القواعد

صائن الدین علی بن محمد بن محمد ترکه تمهید القواعد را در شرح قواعد التوحید جد خود ابوحامد محمد اصفهانی معروف به ترکه نوشته
دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۵۸
است. تمهید رساله ای بسیار سنگین و بعید الغور است و اولین کتاب درسی عرفانی است و ما تن و شارح هر دو از بزرگترین علمای ذوالفنون در عالم اسلام اند که در هر فن مرد یک فن اند.
تمهید القواعد از همان اوائل تصنیف کتاب درسی و مورد توجه اهل فن بوده است. مثلا یعقوب بن محمد بن علی طاوسی در عنوان دوم خاتمه کتاب کنه المراد فی وفق الاعداد که در فائده مربعات وفقی بحث می کند این رساله ژرف و شگرف را یاد می کند و مؤلف آن را تقدیس می نماید، و چون کلام طاوسی در موضوع بحث ما به غایت مفید است، نقل آن مناسب می نماید، وی گوید:

آل فیثاغورس از مبداء کل به واحد یاد می کردند و دیگران به وجود

کان الله و لم یکن معه شی ء محقق است، و آن که باشد و غیر او اصلا نباشد بالضروره هستی تواند بود یگانه، هر دو بالذات، نه بطریان وجودی و وحدتی او را تعالی عن ذلک علوا کبیرا.
و بدیهه حاکم است و فطرت سلیمه جازم، که بی وجود هیچ موجود نتواند بود، و نه بی وحدت واحد، لاجرم قدماء از حکماء که توفیق استضاءت انوار علوم از کتب منزله سماوی یافته اند، بعد از اعتراف کل به قصور طاقت بشری از ادراک کنه آن ذات، آل فیثاغورس که ینبوع علوم ایشان مترشح از نهری بوده که از تحت جنت کرامت ففهمناها سلیمان انفجار داشت، انسب لفظی که به آن از مبداء کل یاد کنند. واحد دانسته، و دیگران وجود.
و چون بعد از تدوین منطق، قبل از صدق توجه به اعراض کلی از شواغل، و اعداد محل از برای قبول فیض به تصفیه نفس، و تطهیرش از رذائل که شرط استحصال کمال انسانی است هم به طریق ریاضت و سلوک و هم به طریق نظر و استفاده چنانکه در

تمهید قدس سر

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۵۹

مؤلفها مبین گشته، منتهجان مسلک ثانی به خواندن و گفتن کتب حکمی مشغول شدند. مدلول آن دو لفظ را به اطلاق و شمولی که ایشان اراده داشتند در نیافتند که پرتو انوار انظار فکری بی شرط مذکور بر تحقیق آن نمی افتد، از وحدت همان فهم کرده که عارض معدودی گردد، و از وجود صور کونی که نمایش اشیاء به آنست. و بونی بعید است از این تا مقصد ایشان، آیا تو کجا و ما کجائیم، و فساد در اصل سرایت کرد در فروع، و مفضی شد به آنکه طریقه فیثاغورسیان انطماس یافت، و آن دیگر مصب سیل به تدیع و تشنیع اکثر ناس آمد. و لله در من قال فی الحکمه المتقنه: الحکمه اجل من ان تزلزلها التشکیکات الفخریه او تثبتها التحقیقات النصیریه و الله اعلی و اعلم. این بود کلام مفید طاوسی که، نقل آن را مغتنم دانسته ایم.

آنکه در آغاز گفت: (هر دو بالذات)، یعنی هم در هستی بذاته است و هم در یگانگی، که مراد وجود و وحدت است چنانکه در دنبال آن گفته است: نه بطریان وجودی و وحدتی او را.

و آنکه طاوسی فرمود ([: آل فیثاغورس انسب لفظی که به آن از مبداء کل یاد کنند واحد دانسته و دیگران وجود] (درباره این مطلب در بحث ([دیدگاه عرفان و حکمت متعالیه] (عنوان کرده ایم.

در تمهید القواعد، نظر عمده ماتن و شارح در دو مساله است، یکی مساله توحید یعنی اثبات وحدت مطلق الوجود و وجوب آنست، و دیگر مساله معرفت نفس انسانی که مظهر اتم آن حقیقت مطلقه واجب الوجود است. در مساله توحید محط نظر و اهتمام آن، دو چیز است یکی رد شبهه ای که از شیخ اشراق سهروردی ناشی شده است که وجود مجرد، مفهوم عام است که در حقیقت مفضی به نفی تحقق وجود است، و دیگر اثبات تحقق عین وجود مشترک است، بدان نحو که موضوع بحث

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۶۰

علم شریف عرفان است که پس از این عنوان می کنیم، و در ضمن شبهه هایی را که بر موضوع مسائل عرفانی ایراد کرده اند جواب می دهد. و قول مشاء را که حقیقت واجب طبیعت ملزوم مطلق وجود است رد کرده است، و همچنین تشکیک در وجود را بدان نحو که مشاء قائل اند رد کرده و به اثبات مسائلی چند از قبیل وجوب وجود، بدان نحو که عارفان معتقدند، پرداخته است. و همچنین مطلق بودن وجود را به اطلاق حقیقی احاطی و تمیز محیط را از محاط اثبات کرده است که تمیز به تعین احاطی است نه به تعین تقابلی، و این از مسائل مهم در فن عرفان است. و همچنین این رساله موجز وزین و رصین بسیاری از مسائل و فوائد علمی را به اختصار بلکه به رمز و ایماء و اشاره در بردارد که دال بر کثرت تضلع و تبحر ماتن و شارح در مباحث عقلی و حقایق عرفانی اند.

و در مساله نفس نیز شبهه هایی را که در سیر و سلوك نفسانی، و وجدان و شهود عرفانی ایراد کرده اند جواب می دهند. در آداب سیر و سلوك راهنمائیهایی دارند، و در معنی مراقبت داد سخن داده اند. در تصفیه و تزکیه و فوائد و نتایج بر آن به نحو اجمل بحث کرده اند، و رساله را به فایده ای کثیره الجدوی خاتمه داده اند که ملاك تمییز حق و باطل در مکاشفات سالك چیست؟

در این رساله مبرهن می گردد که هیچگاه زمین خالی از انسان کامل که حجه الله است نیست و نیز معنی توقیفیت اسماء الله تعالی به نحو اعلی و ارفع بیان می شود.

در این رساله، در بیان توحید بنابر عرف تحقیق یعنی عارفین بالله که او را از جمع بین تفرقه و جمع، و تنزیه از تنزیه و تشبیه چاره نیست، به بیان کامل و جامع کشاف حقائق امام به حق ناطق جعفر بن محمد الصادق علیه السلام تبرك و تمسك جسته

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۶۱

است که: الجمع بلا تفرقه زندقه، و التفرقه بدون الجمع تعطیل، و الجمع بینهما توحید.

در این رساله بیان می شود که تصفیه و تخلیه در تکامل انسان به منزله افاده نظر در طریق استدلال است، و نسبت بین فکر و حدس

در طریق نظر مانند نسبت بین سلوك و جذبه در مسیر عرفان است. که انسان در مسیر تکامل از نظر و فکر ترقی می کند به حدس می رسد، و از سلوك به جذبه، و از تدریج در حرکت به طی دفعی زمین و زمان، بلکه به مقامی اعلی و ارفع از این امور.

و بالجمله محسنات این رساله و جیز و عزیز، بسیار است، و این کمترین تاکنون توفیق یافته است که دو دوره کامل آن را در حوزه علمیه قم تدریس کند و بر آن تعلیقات و حواشی بسیار نوشته است، و اکنون به دوره سوم تدریس آن اشتغال دارد.

حضرت استاد ما علامه طباطبائی قدس سره، می فرمود که پیش از مرحوم آقا میرزا محمد رضای قمشه ای، رضوان الله علیه، مصباح الانس کتاب درسی بود، مرحوم آقای قمشه ای به تمهید، اعتنای شدید داشت، آن را چاپ کرد و تدریس می فرمود و بر آن حواشی و تعلیقاتی نوشت تا کم کم درس و بحث تمهید رواج یافت.

راقم سطور گوید: ما یك دوره کامل تمهید القواعد را در محضر مبارك جناب استاد علامه طباطبائی درس خوانده ایم، و آن جناب از محضر شریف آقا سید حسین بادکوبه ای که از اکابر تلامذه میرزا هاشم اشکوری بوده است، و مرحوم اشکوری از بزرگترین شاگردان آقا میرزا محمد رضا قمشه ای رضوان الله علیهم اجمعین. و لکن درس تمهید استاد طباطبائی بسیار سریع و به ایماء و اشاره می گذشت و گاهی برخی از امهات و اصول مسائل فن را به نحوی القاء می فرمود که

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۶۲

کسی را مبانی در دست بود تلقی می کرد.

تمهید القواعد با تعلیقات آقا میرزا محمد رضا قمشه ای، و برخی از حواشی آقا میرزا هاشم اشکوری و با ضمیمه رساله ای در تحقیق معنی وحدت وجود که متعلق به فصل اول شرح فصوص علامه قیصری است نیز از مرحوم قمشه ای، و با انضمام تعلیقه ای از مرحوم حکیم میرزا ابوالحسن جلوه بر همین رساله وحدت یاد شده، و نیز با انضمام رساله نصوص صدرالدین قونوی با حواشی آقا میرزا هاشم اشکوری، و نیز رساله ای دیگر از صدر قونوی به نام احدیه الغیب، و رساله ای از استاد کامل شیخ اکبر محیی الدین عربی به فخر رازی، و نیز رساله اثنا عشریه منسوب به آنجناب همگی در یک مجموعه [در سنه هزار و سیصد و شانزده ه. ق] چاپ سنگی شده است که معروف به چاپ شیخ احمد شیرازی است و این بزرگوار اعنی شیخ احمد شیرازی در احیای مواریث علمی و ذخائر علماء وجودی بسیار نافع و مؤثر بوده است رحمه الله علیه.

و لکن چون به رساله تمهید از تصرف نساخ تحریف و سقط فاحش روی آورده است، با همه زحمت و خدمت علمی جناب آقا میرزا محمد رضا قمشه ای در تصحیح و طبع آن بسیار پر غلط چاپ شده است و نیز در چندین جای آن سقطهای فاحش روی آورده است، و در بعضی از موارد مرحوم قمشه ای، خود متعرض به سقط و غلط عبارت شده است. مثلا در بحث کمال اسمائی آنجا که شارح فرماید: و هذا هو المعبر عنه بالا ستجلاء، تعلیقه ای دارد به این صورت: فی العباره غلق و غیر مطابق لعباره القوم و الظاهر فیها سقطا فلا تغفل[۸۴] ظاهر امر این است که مرحوم قمشه ای نسخه های متعدد از تمهید در اختیار نداشت.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۶۳

نسخه تمهید مرحوم استاد علامه طباطبائی، مصحح از روی نسخه اس‌تادش آقا سید حسین بادکوبه ای بوده است که بسیار در تصحیح آن زحمت کشیده است و علاوه بر سقطهای یک سطر و دو سطر و بیشتر، دو فصل از تمهید القواعد را که نسخه جناب قمشه ای ندارد و از آن سقط شده است، نسخه تصحیح شده آقا سید حسین بادکوبه ای دارا است و آن دو فصل در وی اضافه شده است و سقطهای دیگر را نیز تکمیل کرده است و بعضی از حواشی مرحوم قمشه ای را که با تمهید چاپ نشده است در حواشی نسخه خود نوشته است. مراد از فصل، هر بند قال اقوال تمهید است که شارح آن صائن الدین تجزیه کرده است.

راقم سطور تمهیدش را از روی نسخه استاد علامه طباطبائی تصحیح کرده و در دوره های تدریس آن در تصحیح و مقابله آن با نسخه هائی که تحصیل کرده است، اهتمام و دقت بسزا اعمال نموده است و نسخه ای کامل را واجد است، مزیدا این که حواشی

راقم بر آن مرقوم شده است.

نقل واقعه‌ای از آقا میرزا محمد رضا قمشه‌ای و آقا میرزا هاشم اشکوری

جناب استاد ما حکیم متاله و عارف متبحر علامه آقا محمد حسین فاضل تونی، رضوان الله علیه، که نیز از اعاظم تلامذه آقا میرزا هاشم اشکوری بود، روزی در مجلس درس شرح فصوص الحکم قیصری فرموده است که آقا میرزا محمد رضا قمشه ای و آقامیرزا هاشم اشکوری، این استاد و شاگرد در قرائت این عبارت تمهید (و عقلت متوحده) که در آخر مقدمه تمهید در بحث وحدت و کثرت است[۸۵] اختلاف نظر

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۶۴

داشتند. مرحوم قمشه ای غفلت با غین معجمه و فاء سعفص قرائت می فرمود و معنی می کرد، و مرحوم اشکوری با عین مهمله وقاف قرشت. پس از چند شب از ارتحال میرزا محمد رضا، مرحوم اشکوری او را خواب می بیند که در عالم خواب به مرحوم اشکوری می گوید: آقا میرزا حق با شما است همان قرائت شما [عقلت] صحیح است.

مصباح الانس

اما کتاب مصباح الانس شرح مفتاح الغیب ابوالمعالی محمد بن اسحاق معروف به صدرالدین قونوی است. شارح آن علامه محمد بن حمزه معروف به ابن فناری است.

مفتاح الغیب و مصباح الانس از اصول صحف عرفانی استدلالی و برهانی، و از ماخذ حکمت متعالیه یعنی کتاب اسفاراند و مصباح الانس در رشته و ترتیب کتب درسی، بعد از تمهید القواعد و شرح علامه قیصری بر فصوص الحکم خوانده می شود.

ابن فناری در دیباچه کتاب مصباح پس از خطبه غرای آن فرماید: فحین ساعدنی التوفیق الالهی لاطمینان القلب علی طریق ذلک الفریق قلت للقلب هذا نصیبک فدع ما یریبک الی ما لایریبک، و لما توجهت تلقاء مدین رکب الخاطر ظهرت برکاته فی الباطن و الظاهر و من جملتها ان یسرنی الله لتکرار النظر و ترداد الفکر فی حقایق مفتاح غیب الجمع و الوجود، الذی صنفه شیخنا الکامل المکمل سلطان الکونین، برزخ الحضرتین، مرآه الطرفین، مجلی الشرفین، صدرالمله و الحق و الحقیقه ابوالمعالی محمد بن اسحاق القونوی قدس الله سره، اردت بسط کلامه لا ـ علی ما هو حق مقامه بل علی ما هو طوق ذوقی فی فهمه و افهامه، مستدلا فی ذلک البسط بما افاده فی قواعد سائر تصانیفه من الضبط، او بما افاده شیخه الذی شهد له بانه خاتم الولایه المحمدیه، او اولاده الالهیون کالا ذواق السعیدیه الفرغانیه و المؤیدیه رضی الله عنهم و ارضاهم بهم منهم

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۶۵

الیهم، و اجتهدت فی تانیس تلک القواعد الکشفیه حسب الامکان بما توافق عقل المحجوبین بالنظر و البرهان تاسیا بذلک بما سلکه نفسه فی کثیر من المواضع، مع کونه محیطا بکل المشاهد و المجامع، و سمیته مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود، الخ.

این چند سطر را به طور اختصار از دیباچه کتاب نقل کردیم. چنان که از اسم کتاب حاکی است ابن فناری در آن قصد انس و الفت بین معقول و مشهود دارد یعنی معارف شهودی را با براهین عقلی نظری الفت و وفق دادن.

تبصره: صدر المتالهین در آخر فصل بیست و هشتم مرحله ششم اسفار در علت و معلول، که در کیفیت سریان حقیقت وجود در موجودات متعینه و حقائق خاصه بحث فرموده است، مفتاح قونوی را چنین نام می برد: ذکر الشیخ العارف صدرالدین القونوی فی کتابه المسمی بمفتاح غیب الجمع و التفصیل و من حیث ان الوجود الظاهر المنبسط علی اعیان المکونات الخ.[۸۶]

این کتاب را که در اسفار نام برده است همان است که ابن فناری در دیباچه مصباح نام برده و آن را شرح کرده است و ابن فناری ادری است، علاوه این که عبارتی را که جناب صدرا نقل فرموده است در متن[۸۷] مصباح الانس، در مفتاح غیب الجمع والوجود است، موجود است، و صدر قونوی را کتاب دیگر به نام مفتاح غیب الجمع و التفصیل نیست. و نباید گفت که کلمه جمع موجب اشتباه صدر المتالهین شده است و از حفظ در مقابل جمع، تفصیل را آورده است، بلکه آنجناب کلمه وجود را به تفصیل، تفسیر فرموده است که مناسب با مطلب فصل مذکور است، علاوه این که خود صدرالدین قونوی در اول مفتاح الغیب

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۶۶

پس از تمهید و تقدیم مطالبی فرماید[۸۸]: و ها انا ابتدا الان بذکر تمهید جملی، ثم اتبعه ببیان الترتیب الوجودی الاصلی علی حسب العلم السابق الازلی، فتبصر.

مصباح الانس نیز مبتنی بر دو اصل اصیل عرفانی است یکی مساله توحید، و دیگر مساله مظهریت تامه که انسان کامل است، و در هر دو قسم بطور مستوفی بحث شده است. نسبت تمهید القواعد با مصباح الانس، نسبت حکمت منظومه متاله سبزواری و یا شواهد ربوبیه با اسفار است.

مصباح الانس با تعلیقات محققانه آقا میرزا هاشم اشکوری بر آن، بصورت رحلی چاپ سنگی شده است ولی متاسفانه تعلیقات مثل متن خوانا نیست حروف آن ریز و نزدیک به هم، و خیلی جاها محو شده و چاپ نگرفته است. راقم سطور، مصباح الانس را به تنهائی در محضر اعلای جامع علوم عقلیه و نقلیه حضرت آیه الله العظمی حکیم متاله ربانی حاج میرزا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، رفع الله تعالی درجاته، که خود آنجناب از اعاظم تلامذه بلاواسطه مرحوم اشکوری بوده است، درس خوانده است. در اولین روز درس سخن از استادش اشکوری به میان آورد و فرمود وقتی مصباح الانس محشی به حواشی ایشان از چاپ خارج شد نسخه ای از آن را به حضورش آوردند و چون تعلیقاتش را بدین صورت غیر مقروه دیده است خیلی ناراحت شده بود.

این کمترین بر مصباح الانس تعلیقات بسیار نوشته است و فعلا در حوزه علمیه قم به تدریس آن اشتغال دارد.

اسفار صدر المتالهین

اما حکمت متعالیه که معروف به اسفار است حائز اهمیتی است

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۶۷

که هیچ یک از کتب عرفانی برهانی مذکور حائز آن نیست و آن نحوه اقامه برهان بر مسائل عالیه عرفانی و تطبیق بین عقل و ذوق، و فکر و شهود است، و بر این اساس قویم که ([البرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی] (سخت استوار است. و چنان از عهده این امر خطیر بر آمده است که در چندین جای اسفار می فرماید در زبر دیگران دیده نشده است و حق با او است. وقتی در محضر مبارک استاد علامه طباطبائی صاحب المیزان سخن از اقامه برهان بر اصول معارف قرآنی و عقائد انسانی عنوان می شد، می فرمود اینها را ملاصدرا به ما یاد داده است.

و وقتی به تنهائی در محضر مبارکش مشرف بودم که سخن از خدمت علمی این اکابر آلهی به میان آمد فرمود: آقا آن همه ناملایمات روزگار را چشیده اند، و آن همه سنگ حوادث را خورده اند، و طعن ها و دشنامها از این و آن شنیده اند، و محرومیتها و آوارگیها را تحمل کرده اند، ولی دست از گوهر گرانبهای عقیدت ایقانی، و حقیقت ایمانی خود برنداشته اند، و با همه آن رنج و سختیها معارفی را که با خون جگر تحصیل کرده اند نوشتند و گذاشتند و گفتند، حق و حقیقت این است که نوشته ایم.

مخفی نماند که تمام کتب صدرالدین قونوی و دیگر شاگردان شیخ اکبر محیی الدین عربی، و همچنین مکتب و رسائل شاگردان آنان تا اسفار و دیگر کتب و رسائل صدرالمتالهین و کتب و رسائل شاگردانش الی زماننا هذا، آنچه از معارف ذوقی و حقائق

شهودی و تفسیر انفسی آیات و روایاتی را که حائزند از شیخ اکبر و فصوص و فتوحات و دیگر کتب و رسائل او دارند.

تبصره: چنانکه در صدر این رساله گفته ایم دوره اسفار

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۶۸

صدرالمتالهین در دو قسم علوم آلهیه اعم و اخص است و آن را یازده مرحله و ده موقف و ده باب است که مجلد اول ده مرحله، و دوم که جواهر و اعراض است یک مرحله و پس از آن مراحل سپری می شود و مجلد سوم در الهیات ده موقف است و چهارم آن در نفس و اطوار و احوال و معاد آن ده باب است که از مراحل به مواقف و از آن به ابواب منتهی می گردد، چنانکه خود در تعلیقه اش بر فصل پنجم از مقاله ششم الهیات شفاء[۸۹]، و در فصل چهاردهم از فن ششم جواهر و اعراض اسفار در بحث مزاج[۹۰] بدان تصریح کرده است. در آخر خطبه اول کتاب اسفار نیز بدان تصریح دارد که فرمود: اعلم ان للسلاک من العرفاء و الاولیاء اسفار اربعه فرتبت کتابی هذا طبق حرکاتهم فی الانوار و الاثار علی اربعه اسفار و سمیته بالحکمه المتعالیه فی المسائل الربوبیه.

جناب صدرالمتالهین کتاب کبیرش را گاهی به حکمت متعالیه نام می برد و بسیاری به اسفار اربعه. از افادات استاد بزرگوار حضرت آیه الله رفیعی قزوینی، رضوان الله تعالی علیه، اینکه کتاب مذکور را مقام اجمال است که به این لحاظ مسمی به حکمت متعالیه است، و مقام تفصیل است که به این نظر مسمی به اسفار اربعه است.

نشر معارف انسانی از سه عالم ربانی در عصر اخیر

از زمان حکیم بزرگ استاد الحکماء و الفلاسفه مولی علی نوری مازندرانی، رضوان الله تعالی علیه، تاکنون هر چند علمای آلهی که همه آنان و یا اکثرشان از شاگردان بلاواسطه و یا مع الواسطه همین حکیم متاله ملا علی نوری اند، بر کرسی شریعت غراء، معارف حقه

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۶۹

محمدیه را بر نفوس مستعده القاء می فرمودند و علم پروری و عالم پروری می نمودند، لکن مرحوم ملا علی نوری و حکیم سبزواری در تعلیم حکمت متعالیه و تدریس کتب صدرالمتالهین، و مرحوم آقا میرزا محمد رضا قمشه ای و آقا میرزا هاشم اشکوری در تعلیم حقائق عرفانیه و تدریس صحف محیی الدین عربی، و مرحوم میرزا حسن کرمانشاهی در تعلیم حکمت مشاء و تدریس زبر شیخ رئیس، شاخص بوده اند و در شاگرد پروری و نشر اصول معارف انسانی ممتاز. هر یک در فن دیگری کمال تبحر را داشته است جز این که در یک سمت شهرت یافته است با حفظ این که وَ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ.

عارف نامدار میرزا محمد رضا قمشه ای در احیای معارف عرفانیه، به مثابت حکیم بزرگوار آخوند ملا علی نوری در احیای حکمت متعالیه بوده است.

دعویهم فیها سبحانک اللهم و تحیتهم فیها سلام و آخر دعویهم ان الحمد لله رب العالمین.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۷۱

علم

اشاره

محمّد محمّدی گیلانی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۷۳

[درآمد]

«بسم الله الرحمن الرحیم» این دوّمین سمینار فرهنگی است که مؤسّسه محترم مطالعات و تحقیقات فرهنگی به مناسبت دوّمین سال ارتحال حجّهٔ الله البالغهٔ استاد اکبر علّامه بزرگوار آیهٔ الله العظمی آقا سیّد محمد حسین طباطبائی قدس سرّه تشکیل داده‌اند؛ تا با تذکره و یاد الهام‌بخش آن صالح المتألهیّن و وارث بحقّ کتاب الله تعالی و سنّت سیّد المرسلین و عترت طاهرینش صلوات الله علیه و علیهم اجمعین، رغبتهای نسل جوان را برای تحقیق و تعلّم معارف حقه برانگیزند و مآلا رحمتهای آلهی بدینوسیله بیش از پیش بر جامعه ما نازل گردد؛ زیرا مبدأ همه خیرات، رغبتهای پاک می‌باشد، و مبدأ رغبتهای پاک همان تذکره احوال صالحان و شایستگان است که از رسول الله صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمودند:

«عند ذکر الصالحین تنزل الرحمهٔ»: «تذکره و یادآوری صالحان همراه نزول رحمت است» به همین مناسبت توفیق حقتعالی بر این بنده نازل گردید که مقاله‌ای دیگر از بحثهای شبهای پنجشنبه و جمعه سال ۱۳۸۹ هجری قمری آن حضرت را ترجمه کنم، و به مؤسّسه محترم تقدیم نمایم، که بر اهل کمال عرضه فرمایند.

موضوع این مقاله علم است که در هشت فصل انجام پذیرفته است به این ترتیب:

در فصل اول، علم را به حضوری و حصولی تقسیم نموده و حدّ هریک را بیان می‌فرماید و سپس موارد تحقّق علم حضوری را روشن می‌کند و در فصل دوم علم مجرّد را به ذات خود که نتیجه آن اتحاد بلکه وحدت عاقل و معقول است اثبات فرموده و اشکالات وارده را دفع می‌کند و در فصل سوّم علم علت را به معلول و در فصل چهارم علم معلول را به علتش مبرهن فرموده‌اند، و در فصل پنجم، علم هریک از معلولهای همتا و در عرض همدیگر را به آن دیگری اثبات می‌فرمایند، و در فصل ششم، وارد علم حصولی می‌شوند، و طریق پیدایش علم حصولی را بیان فرموده و سپس کیفیّت انتفاع از حواس را در علوم تبیین می‌فرمایند، و در فصل هفتم علم حصولی را به تصوّر و تصدیق، تقسیم نموده، و اجزاء قضایا را بیان می‌کنند، و در فصل هشتم باز علوم حصولیّه را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌نمایند و موارد استعمال حقیقی و اعتباری را بطور استقراء بیان می‌کنند و مقاله را به پایان می‌رسانند، فصلّی الله علی رسول الله و عترته الطاهرین و سیّدنا الاستاذ لسان صدقه فی الاخرین.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۷۴

[متن عربی کلام علامه ره]

بسم الله الرحمن الرحیم الفصل الاول فی تقسیم العلم العلم ینقسم الی حضوری و حصولی لان المعلوم امّا ان یحضر عند العالم بوجوده الخارجی فهو العلم الحضوری و امّا ان یحضر عنده بما هیّته و ان شئت فقل بوجوده الذهنی فهو العلم الحصولی.

و القسمان جمیعا موجودان، امّا العلم الحصولی فبالضرورهٔ، و امّا العلم الحضوری فلانّ حقیقهٔ العلم علی ما تقدم حضور شئ لشئ و ان شیئت فقل: حصول وجود مجرد لوجود مجرّد علی ما تقدم بیانه. و حصول شئ لشئ یستوجب اتّحاد هما نحوا من الاتّحاد لمکان العدم الرابط الذی یفضی بذلک علی ما بیناه فی البحث عن الوجود الرابط و الاتحاد من الوجودین امّا بالعینیّهٔ و ذلک اذا کانت الکثرهٔ هناک بالاعتبار کفرض الشئ غیره ثم الحکم بحصوله لنفسه اذا کان جوهرا قائما بذاته و هو فی الحقیقهٔ وحدهٔ لا اتحّاد و امّا بقیام احدهما بالاخر قیاما فقرّیا اوقیا مهما بثالث کذلک اذلوا ستقل کلّ فی نفسه قائما بنفسه لم یرتبط برابط و قد فرض خلافه هف و کون الشیئین بحیث یقوم احدهما بالاخر هو العلیهٔ التی تجعل المعلول من مراتب وجود العلهٔ التی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۷۵

تجعل المعلول من مراتب وجود العلهٔ محمولاـ علیه حمل الحقیقهٔ و الرقیقهٔ و کذا کون الشیئین بحیث یقومان بثالث هو معلولّیتهما

لذلک الثالث هما علّهٔ لهما من مراتب وجوده محمولین علیه حمل حقیقهٔ و الرقیقهٔ.

و بـا الجمله لوجود الشـیٔ القـائم بـذاته حصول لنفسه و لوجود المعلول حصول لعلّته و بـالعکس و لوجود احـد المعلولین نحو حصول للاخر بحصوله لعلته الحاصلهٔ له.

فلو ثبت انّ فی الوجود مجرّدات قائمـهٔ بـذاتها مترّتبـهٔ ترّتب العلل و المعلولات و انّ فی مرتبهٔ بعض هذه المعلولات ما هو فوق الواحد لکان لکلّ من هـذه المجردات علم حضوری بنفسه و کان لکلّ علـهٔ منها علم حضوری بمعلوله و بالعکس و کان لاحد المعلولین فی مرتبـهٔ واحدهٔ علم حضوری بالآخر لکن البرهان قائم علی وجود مجرّدات کذلک فاذا لمطلوب ثابت و لیکن عندک اجمال هذا حتی یرد تفصیله ان شاء الله.

الفصـل الثـانی فی علم الشـیٔ بنفسه قـد عرفت انّ کـل موجود جوهری مجرّد فانّ ذاته معلومـهٔ لـذاته لانّ ذاته حاصـلهٔ لـذاته و اذ کان مجردا تام الفعلیـهٔ فحصوله لـذاته هو حضوره- ای حصوله بتمام ذاته الفعلیهٔ- لذاته و لا نعنی بعلم الشـیٔ بالشـیٔ الّا حضوره له، و لازم ذلـک کونه علمـا و عالمـا و معلوما امّا کونه عالما فلانّ وجوده المتعلق بـذاته حاصل لشـیٔ هو ذاته و لا نعنی بالعالم الّا شـیئا حصل له العلم.

قال الشیخ فی الشفاء فی بیان کون الّاول تعالی عقلا و عاقلا و معقولا: انّ المانع من کون الشیٔ معقولا هو ان یکون فی مادهٔ و علائقها و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۷۶

هو المـانع ان یکون عقلاـ فـالبریٔ عن المادهٔ و العلائق المتّحقق بالوجود المفارق هو معقول لـذاته و لانّه عقل بـذاته و هو ایضا معقول لذاته فهو ایضا معقول ذاته فذاته عقل و عاقل و معقول، لا انّ هناک اشـیاء متکثرهٔ و ذلک لانّه بما هو هوّیهٔ مجردهٔ عقل و بما یعتبر له انّ هوّیته المجردّهٔ لـذاته فهو معقول لـذاته و بما یعتبر له انّ ذاته له هوّیـهٔ هو عاقل ذاته فانّ المعقول هو الـذی ماهیّته المجرّدهٔ لشـیٔ، و العاقـل هو الـذی له ماهیّـهٔ مجردهٔ لشـیٔ و لیس من شـرط هـذا الشـیٔ ان یکون هو او آخر بل شـیٔ مطلقا اعم من ان یکون هو او غیره انتهی.

و الاشـکال فی کون الشـیٔ الواحـد بعینه عالمـا و معلومـا بـانّ ذلـک متوقّف علی تحقق الوجود الرابـط بین الشـیٔ و نفسه و هو محـال لاسـتلزامه المغایرهٔ بین الشـیٔ و هو ضـرورّی الاستحالهٔ مدفوع بما قدّمناه فی البحث عن الوجود لنفسه و فی نفسه و محصّله انّ الممتنع هـو مغـایرهٔ الشـیٔ لنفسه فی نفس الامـر امّـا بحسب الفرض العقلی فهو بمکـان من الامکـان و العقـل یقضـی قضـاء ضـروریا انّ وجود الجواهر المجرّدهٔ موجود لذاتها و فی ذاتها و معناه انّ وجودها بحیث لوجاز انفکاک ذاتها عن ذاتها کان بینهما رابط یقتضـی نوعا من الاتّحاد بینهما و حصول احدهما بتمام هویّته للاخر و هو الحضور العلمی فللذّات علم بذاته.

و الاشکال علیه بانّ بین العاقل و المعقول تقابل التضایف

و المتضائفان لا یجتمعان وجودا لمکام تقابلهما فیمتنع کون الشیٔ الواحد عاقلا لنفسه و معقولا لنفسه مدفوع بانّ التضایف انّما هو بین معنیی العاقـل و المعقول المنـتزعین من الجوهر المجرد الواحـد فی نفسه المتکّثر بتکثیر العقـل ایاه بلحـاظه تـارهٔ متعلقـا بنفسه فیکون معقولا و تارهٔ قائما بنفسه فیکون عاقلا فالتکثر المستتبع للتضایف انّما هو فی مرحلهٔ اللحاظ العقلی لا فی الخارج لینثلم به وحدته.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۷۷

الفصل الثالث فی علم العلهٔ بمعلولها قد عرفت انّ وجود المعلول رابط بالنسـبهٔ الی علته غیر مستقل الّذات دونها غیر خارج وجوده عن حیطهٔ وجودها، و هو الحضور فهو حاضر لعلته معلوم لها فعلّته عالمهٔ به.

الفصـل الرابع فی علم المعلول بعلته لمّـا کـان المعلول بوجوده الرابـط غیر خـارج الوجود عن علته لم تکن العلـهٔ محجوبـهٔ عنـده فهی حاضـرهٔ له معلومته له فهو عـالم بهـا و لاـ ینـافی ذلـک کون وجوده رابطا لا یسـئل فی نفسه بشـیٔ من الحکم فانّه مستقل بعلّته و العلّهٔ

موجودهٔ لنفسها غیر محجوبه عن نفسها حاضرهٔ عند نفسها فهی حاضرهٔ لمعلولها بعین حضورها لنفسها و من هنا یظهر اوّلا ان حقیقهٔ علم المعلول بعلّته علم العلهٔ المقیدهٔ بالمعلول بنفسها غیر مقیدهٔ به لا مقیدّهٔ بعدمه و ثانیا انّ علم المعلول بها علمه بالطیفته الموجودهٔ فیها و هو الوجود الذی له فیها بنحو اعلی و اشرف فالمعلول عالم بعلته علی قدر سعهٔ ذاته لا سعهٔ ذات علته و ثالثا ان فی علم المعلول بنفسه علمه بعلله الطولّیهٔ جمیعا و رابعا ان علم المعلول بعلله اقدم من علمه بنفسه کما ان علله اقدم منه وجودا.

و یندفع بما تقدم ما ربّما یورد فی المقام انّ کون وجود العلهٔ اقوی و اشّد و اعلی مرتبهٔ و اشرف رتبهٔ من وجود المعلول یمنع کونها حاصلهٔ للمعلول حاضرهٔ عنده معلومهٔ له وجه الاندفاع انّ مآل علم المعلول بعلته

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۷۸

کما عرفت کون العلهٔ حاصلهٔ لنفسها حاضرهٔ عند نفسها و هی مقّومهٔ للمعلول و ان شئت فقل: علم المعلول بعلته حقیقته علمه بلطیفهٔ نفسه الموجودهٔ فی علته.

الفصل الخامس فی علم احد معلولی علهٔ ثالثهٔ بالاخر لمّا کانت العلهٔ المجردهٔ عالمهٔ بمعلولها کان المعلول حاضرا عندها معلوما لها فاذا حضرت عند معلول آخر لها ثان غیر الاوّل المفروض کان المعلول الاوّل حاضرا للثانی لان الحاضر للحاضر عند شئ حاضر لذلک الشئ فلاحد معلولی علّهٔ ثالثهٔ علم بزمیله الآخر و الاشکال علیه بانّ فرض المعلولین فی مرتبهٔ واحدهٔ لعلهٔ ثالثهٔ یستلزم تحقّق الکثرهٔ فی ذات العلهٔ بحیثیات مختلفهٔ علی ما بیّن فی قاعدهٔ: «الواحد لا یصدر عنه الّا الواحد» فعلم احد المعلولین بالعلهٔ انّما یستلزم حضور العلهٔ عنده بالحیثیهٔ المخصصهٔ له و الحیثیهٔ الاخری المخصصّهٔ للمعلول الاخر مغایرهٔ له تغایر بعض اجزاء الکثرهٔ لبعض فحضور العلهٔ عند احد المعلولین لا یستلزم حضور المعلول الاخر عنده مندفع بان الحیثیّتن الاخریین ایّاها کانتا مجرّدتان لفرض تجرّد العلهٔ و المعلولین جمیعا فهما حاضرتان للعلهٔ فحضور العلهٔ لاحد المعلولین بالحیثیهٔ و المخصّصهٔ له یستلزم حضور الحیثیهٔ الاخری کما هو ظاهر فعلم احد المعلولین بعلتهما یستلزم علمه بالمعلول الاخر.

الفصل السادس فی العلم الحصولی قد عرفت انّ من العلم ما یحصل فیه المعلوم عند العالم بصورته

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۷۹

لا- بوجوده الخارجی و ان وجوده معلوم بالضرورهٔ، و المراد بحصوله بصورته لا- بوجوده الخارجی ان یحصل الامر الخارجی الّذی یترتب علیه آثاره، حصولا- لا- یترتب علیه آثاره‌ای بوجود ذهنی علی ما تبیّن فی بحث الوجود الذهنی و الامر الموجود تارهٔ بوجود خارجی یترتب علیه الآثار و تارهٔ بوجود ذهنّی لا یترتب علیه الآثار هی الماهیهٔ التی هی ما یقال فی جواب ما هو، و هی غیر الوجود و توجد به بالعرض.

توضیح ذلک انّ الصور العلمیّهٔ و خاصهٔ الکلیهٔ مجرّدهٔ فهی قائمهٔ بذواتها مترتبهٔ علیها آثارها الخارجیهٔ لکن النفس لاضافتها الی الخارج الذی اشرفت علیه من طریق الحواس و نحوها و حسبانها نفس الصور الجزئیهٔ الخارجیهٔ تجدها و هی اعزل من الخواص خالیهٔ عن الآثار الخارجیهٔ و هی التی تراها مهیّات الاشیاء الموجودهٔ بوجود لما یترتب معه آثارها علیها و من هنا یظهر:

اوّلا معنی کون المهیّات و هی الحقایق المجرّدهٔ مقیسهٔ الی الخارج الذی یتصّل به الحوّاس موجودهٔ بالوجود بالعرض و کذلک کونها موجودهٔ بوجود لا- یترتب معه آثارها علیها. و ثانیا انّ کل علم حصولی فانّه یؤل الی علم حضوری و ثالثا انّ المهیات انّما یتعلق بها العلم الحصولی فما لاعلم حصولی له لا ماهیهٔ عنده.

ثم نقول فی تفصیل انتزاع المهیات ببیان اخر، انّ علومنا الحصولیهٔ تنقسم الی کلّیهٔ کالعلم بمهیهٔ الانسان التی یجوزّ العقل صدقها علی کثیرین و جزئیّهٔ لا یجوز العقل صدقها علی کثیرین و هی امّا خیالیهٔ کالعلم بشخص زید الغائب منا و امّا حسّیهٔ کالعلم بهذه الحرارهٔ او بهذه الحلاوهٔ مثلا من طریق اللمس او الذوق.

و العلم الکلی ینتهی الی العلم الجزئی اذلولم یکن العلم الکلی منتزعا من الجزئی و لا النفس مستّمده فی علمها بالکلی من الجزئی و

لا متصّلة

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۸۰

بالجزئی بوجه کانت صورة الکلی حاصلة لها و نسبتها الی ما فی الخارج من الجزئیات علی السواء فلا یحمل علی شیء منها او یحمل علی جمیعها کالانسان کالانسان لا یحمل علی شئ او یحمل علی کل شئ مع انّه انما یحمل علی افراد نفسه دون غیره هف و بنظیر البیان یبیّن انتهاء کل علم جزئی الی الحسّ او ما یناظره، و بذلک یظهر معنی ما نسب الی المعلم الاول: «انّ من فقد حسّا فقد علما».

و بهذا الذی ینتهی الیه المعلوم من الحسّ او ما یناظره یتم العلم بالمهیّات الحقیقیّة من العرض و الجوهر امّا الاعراض فانّ الحواس هی التی تحصل العلم من طریقها بالکیفیات فی الدرجة الاولی و بغیرها فی الدرجة الثانیة فاللامسة مثلاـ تحصل الکیفیة الملموسة کاالحرارة فی عضوها اللامس عرضا قائما و تتحد بالنفس بها لاتحادها بالبدن و یتّم بذلک استعداد النفس لتصوّر الحرارة التی فی الخارج تصورا عندها و نظیر البیان یجری فی بقیة الحواس.

فقد بان انّ الماهیّات العرضیة تدرک جزئیاتها الخارجیة بالحواس بحصولها فیها و اتّحاد النفس بها ثم تحصل فی الخیال ثم ینتزع النفس معانیها الکلیة و الکل ینتهی الی الحسّ و بان ایضا ان العلم الحسی الحصولّی یعتمد علی نوع من الحضور.

و امّا الجوهر فانّ الانسان یشاهد نفسه علما حضوریّا و یشاهد قیام اعراضه التی هی افعاله و آثاره بها قیاما ناعتیا فیری انّ نفسه قائمة بذاتها و آثارها قائمة بها ثم یجد الاعراض التی یتأثر بها ممّا لا یقوم بنفسه و هی معذلک من سنخ اعراض نفسه القائمة بها فیثبت لها موضوعا تقوم هی به کما تقوم اعراض نفسه بها و هذا معنی الجوهر ثمّ لما شاهد سائر افراد نوعه و فیها امثال الاعراض القائمة به یثبت لها مبدء نوعیا جوهریا و هو الانسان. فماهیة الجوهر منتزعة من طریق العلم الحضوری بالنفس

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۸۱

کما انّ ماهیّات الاعراض منتزعة من طریق الحوّاس.

الفصل السابع ینقسم العلم الحصولی الی تصوّر و تصدیق فانّا اذا علمنا بانّ النار محرقة فعندنا صورة النّار وحدها و صورة الاحراق وحدها و امر ثالث هو ثبوت الاحراق للنّار فکل واحد من الاوّلین یسمی تصوّرا و الثالث تصدیق و هو حکم النفس و اذعانها بثبوت المحمول للموضوع و بعبارة اخری جعل النفس وجود الموضوع وجودا للمحمول.

بیان ذلک انّ النفس فی اوّل ما تأخذ فی الادراک تدرک صورة ما من طریق الحس مثلا و لتکن صورة الحرارة فتتصوّرها ثم تخزنها فی الخیال ثم اذا تصوّرت البیاض مثلاـ وجدته غیر الحرارة ثم اذا تصوّرت الحرارة ثانیا وجدتها تنطبق علی ما خزنتها من صورة الحرارة فتطبقّها علیها و کالفرد القائم من الانسان تخزنها صورة واحدة ثم اذا تصورت الفرد القاعد جزأت الصورة المخزونه الواحدة الی ذات وصفة ناعته و تنبهتّ انّ الذات و الصّفة توجدان بوجود واحد فتحاکی ذلک بوضع بعض ما عندها من الذوات ثم احضار بعض ما عندها من الصفات الناعته ثم جعل الموضوع هو المحمول و اثبات المحمول للموضوع، و هذا کما تری فعل من النفس و هو معذلک من العلم الحصولی المسانخ للموضوع و المحمول الذین هما معلومان للنفس علما حصولیا، فقد تبین بما ذکرنا اوّلا انّ الحکم فی القضایا فعل للنفس و هو معذلک من قبیل العلم الحصولی و انّ تقسیم العلم الی التصوّر و التصدیق معناه تقسیم الصورة الادراکیة التی فی النفس الی ما هو نوع انفعال من النفس بمعنی قبول الوجود و هو التصور و الی ما هو فعل النفس بمعنی الایجاد و هو التصدیق و انّ الحکم و التصدیق واحد. و ثانیا انّ القضیة السالبة لا حکم فیها لا انّ فیها حکما

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۸۲

عدمیّا غیر ان النفس لمّا اعتادت جعل الحکم فی الموجبات و هو فعل منها فاذا اختبرت السوالب و لم تفعل وراء الموضوع و المحمول فیها شیئا اخطأت فحسبت عدم الفعل منها فعلا عدمیّا فحسبت القضیة السلبیّة ذات حکم سلبی کما انّ الموجبة ذات حکم ایجابّی و ثالثا انّ القضیّة الموجبة ذات اجزاء ثلاثة الموضوع و المحمول و الحکم و السالبة ذات جزئین الموضوع و المحمول و لا

حکم فيهـا. و امّـا النسـبة الحکميـة التى اثبتوهـا فى القضايـا وراء الموضوع و المحمول و الحکم فهى ممّـا ربمـا يحتـاج اليه النفس فى القضايـا النظريّـة من عرض المحمول فيها على الموضوع اوّلا ثم الحکم بثبوته له و امّا القضايا الاوليـة و خاصـة ما کان الحمل فيه اوّليا فلا حاجة فيها الى النسبة الحکمية.

و لا ـ يـذهب عليک انّ عـدّ اجزاء القضـية الموجبـة ثلاثـة او اکثر انما هو بالنظر الى کينونها الذهنيّـة و امّا بالنظر الى مطابقها الخارجى فالقضايـا التى حملها اوّلى ذات جزء واحـد هو الموضوع و کـذا فى الهليات البسـيطة اذ لا معنى لتحقق الرابط من المفهوم و نفسه و لا بين الشئ و وجوده.

الفصل الثامن «فى اطلاقات الاعتبارى و الحقيقى» تنقسم العلوم الحصوليـة الى حقيقيـة و اعتباريّـة و نعنى بالحقيقية ما کان مأخوذا من الخارج مطابقا له و بالاعتباريّة خلاف ذلک و لنمهّد لتوضيح ذلک مقدمّة هى انّ الاعتبارى و الحقيقى يطلقان على وجوه اربعة:

احـدها الحقيقى بمعنى نفس الواقعيـة الخارجيـة و التحقق العينى کالوجود الـذى هو الاصـيل، و الاعتبارى بخلاف ذلک کالمهية التى هى موجودة بالوجود بالعرض.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۸۳

الثانى الحقيقىّ بمعنى الماهيّـة الموجودة بوجود مسـتقّل منحـاز کمهيّته الجوهر و يقـابله الاعتبارّى بمعنى مالا وجود له مسـقلا منحازا کمقولة الاضافة فيطلق عليها انّها اعتبارية بمعنى انّ وجودها غير خارج عن وجود الطرفين.

الثـالث الحقيقى بمعنى مـا هو موجود فى الخـارج بوجود خـارجى يترتّب عليه الآثـار و فى الـذهن بوجود لا يترتّب عليه الآثار کمطلق الماهيّـات الحقيقيـة و يقـابله الاعتبـارى بمعنى ما ليس بمأخوذ من الخارج لکن العقل يضـطّر الى اعتبار وجوده فى الخارج و يعتبر فى القضايا المؤلفة منها او المشتملة عليها الصدق بمعنى مطابقة الخارج کالوجود و الواحد و غيرهما.

الرابع الحقيقى بمعنى مـا يضـطّر العقـل النظرى الى الاذعـان بتحققّه کالانسـان الموجـود و ملکه لقـواه النفسانيـة و نحو همـا و يقـابله الاعتبارى بمعنى ما يختلقه العقل العملى لحاجـة الانسان اليه فى حياته الاجتماعيـة کعناوين الرياسـة و المرؤسـية و المالکيـة و الزوجية الاجتماعية فانّها معان لا يرى العقل النظرى لها تحقّقا و لا اثرا لکنّ العقل العملى يفرضها موجودة و يرتّب عليها آثارا.

اذا عرفت هـذا فاعلم ان المراد فى المقام باالحقيقة و الاعتبار هو ثالث المعانى الاربعة و هو کون الصورة العلمية مأخوذة من الخارج و لازمه کونهـا موجودة فى الخـارج بوجود خـارجى يترتّب عليه الآثـار و فى الّـذهن بوجود ذهنى لا ـ يترتّب عليه الآثـار فهى ماهيـة من المهيّـات الحقيقيـة، او غير مأخوذه من الخارج لکنّها موجودة فى الـذهن کمفهوم العـدم اذ لو کان فى الخارج لکان موجودا و وجودا هف و القسـمان جميعـا موجودان بالضـرورة فلا ـ کلاـم فى وجودهما و انّما الکلام فى کيفيّـة ذلک امّا المفاهيم الماهويّـة فقـد تقـدم الکلام فى کيفية ظهورها و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۸۴

تحققها بالوجود بالعرض و امّا المفاهيم الاعتباريـة فلانّ المفهوم انّما ينتزع اذا کان ممّا يصـح تلبسه بالوجود الذى يترتّب عليه الآثار و بخلاـفه و هو الماهيـة فتسـتوى نسـبتها الى الوجود الخارجى و عـدمه و امّا ما کان حيثيـة ذاته عين حيثيّـة ترتّب الآثار و انه فى الخارج کالوجود فانّه لا يدخل الذهن و لا سبيل الى انتزاع مفهومه عن العين و کذا ما کانت حيثيّته عين حيثيّة البطلان کالعدم و کذا ما کانت حيثيّته حيثيـة عدم ترتب الآثار من حيث هو کذلک کالمفاهيم الذهنيّة من حيث انّها ذهنية لا تترتب عليها الآثار الا ان توخذ مفروضـة الوجود فى نفس الامر ما سيجئ.

و بالجملـة هـذه المفاهيم التى نتصوّرها من هـذه الاقسام ليست بمأخوذة من الخارج، فهى مفاهيم مصوغـة للذّهن و ليست ممّا صاغتها اذهاننا ابتـداء من غير ان تأخـذها من مفاهيم اخر و لصوغها منها و الّا لکانت غير حـاکمية عمّا وراءها و نحن نجد امثال مفهوم الوجود و العدم و الکلّى و غيرها حاکية عما وراءها هف.

وح نقول من الجائز ان یعمـد الـذهن الی ما صاغه من الحکم و قـد عرفت انه وجود رابط من فعل النفس و له فی عین کونه من سـنخ مفهومی الطرفین حیثیهٔ الوجود الخارجی فللذهن ان یأخذ منه صورهٔ الرابط الکلامی و هی النسـبهٔ الحکمیهٔ فیتصورها نسبهٔ موجودهٔ فی غیرها بحیث لا تستقل بالمفهومیهٔ ثمّ یبدّلها مفهوما مستقلا بالمفهومیهٔ فیحکی عن الوجود فی نفسه و ینصاغ بذلک مفهوم الوجود.

و نظیر البیان جار فی صوغ مفهوم العدم من الحکم السـلّبی الذی یتوّهمه الذهن رابطا عدمیّا فی القضایا السالبهٔ فیصوغ بتبدیل فی غیره عدمیا فی نفسه و هو مفهوم العدم المطلق.

ثم یأخذ المفاهیم العارضهٔ للوجود و العدم من الشئون اللاحقهٔ بهما

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۸۵

من الوحـدهٔ و الکثرهٔ و التقـدم و التاخّر و القـدم و الحـدوث و غیر ذلک من المعقولات الثانیـهٔ الفلسـفیهٔ التی هی فی الرتبـهٔ الثانیهٔ من التعقل و عروضـها فی الذهن و اتّصاف بها فی الخارج و ایضا من الجائز ان یعمد الذهن الی ما یتلقاه من المفاهیم فیفرضه امرا ثابتا فی نفس الامر فیکون له ثبوت ما فی نفسه و یظهر له خواصّ و آثار لا تتعدی طور الذّهن کالکلیهٔ و الجزئیهٔ و الذّاتیهٔ و العرضیهٔ و الجنسیهٔ و النوعیـهٔ و غیرهـا من المعقولاـت الثانیـهٔ المنطقیـهٔ التی ظرف عروضـها و الاتصّاف بها فی الـذّهن و یظهر مما تقـدم اوّلا ان المفاهیم الاعتباریـهٔ بالمعنی الذی نبحث عنه فیما کانت خارجیهٔ غیر ذهنیهٔ هی مفاهیم منحلّهٔ الی الوجود او العدم از لیس فی الخارج الّا الماهیهٔ او الوجود او العـدم بعنایـهٔ مـا و اذ لیست من المهیّات لفرض اعتباریتهـا فهی راجعـهٔ الی الوجود او العـدم و ثانیـا، انّ المفاهیم النفس الامریـهٔ غیر الخارجیهٔ اعتباریهٔ از لو کانت ماهیّات حقیقیهٔ لکانت موجودهٔ فی الخارج اذ لا ماهیهٔ لما لا وجود له و ثالثا انّ الاعتباریات المبحوث عنهـا من المعقولاـت الثانیـهٔ الفلسـفیهٔ او المنطقیـهٔ اذ لو کـانت من المعقولات الاولی و عقلت ممّا وراء الـذهن ابتـداء کانت ماهیّات و قـد فرضت اعتباریـهٔ هف و ینعکس کلّیـا فکلّ معقول ثان فهو اعتباری اذ لو کان حقیقیا لکان فی الرتبـهٔ الاولی من التعقل هف. و منه یعلم ان تقسیم المعقولات الی الاولی و الثانیهٔ ثم الثانیهٔ الی الفلسفیهٔ و المنطقیهٔ تقسیم حاصر.

و امّا المفاهیم الاعتباریـهٔ الاجتماعیـهٔ کالملک الاجتماعی و المولویـهٔ و العبودیهٔ و الرئآسهٔ و المرؤسـیهٔ الاجتماعیهٔ فانّها مفاهیم لا یعرفها العقل النظری، و حقیقتها اعطاء حدّ شـئ لشئ اخر لمساس الحاجهٔ الاجتماعیهٔ الی ترتیب آثار الشئ الاول علی الشئ الثانی کما یعطی حد الملک الحقیقی- و هو قیام وجود شئ بشئ- لزید بالنسبهٔ

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۸۶

الی ما عنده من المال لیجوز له التصـرفات فیه من غیر معارض، و یعطی حدّ الشخص و الواحد و الکل لمجتمع منعقد لمقصد خاصّ و یعطی حد الرأس لرئیسهم و حدّ الجزء و البعض و العضو لکل واحد من افراده.

فهذه المفاهیم و امثالها لا یعرفها العقل النظری و لا تصدق علی ما یعتبره من الخارج و نفس الامر و لا یجری فیها حدّ و لا برهان علی ما یجریان فی الحقائق و انّما ظرف صدقها الظرف الوهمّی الّذی یعتبره العقل العملی لها.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۸۷

[ترجمه متن]

فصل اول

در تقسیم علم

علم در اصـطلاح فلاسـفه به علم حضـوری و علم حصولی منقسم می‌شود، زیرا معلوم یـا بـا وجود خـارجی- یعنی وجودی که آثـار مطلـوب بر آن مـترّتب است- نزد عـالم حضـور می‌یابـد، که آن را علم حضوری می گوینـد، و یـا حضورش نزد عـالم، بـا مـاهیّت و

صورت است که می‌توان گفت وجود ذهنی است- یعنی وجودی که آثار مطلوب بر آن مترتّب نیست- و این قسم علم را علم حصولی خوانند.

هردو قسم علم موجود می‌باشند، اما علم حصولی وجودش، بالضرورهٔ روشن است. زیرا هریک از ما بالضرورهٔ صور چیزهائی از قبیل دریا و صحرا، و انسان، و اشجار و نظائر اینها را در ذهن خود می‌یابیم که فاقد آثار وجود خارجی بوده ولی کاشف و حکایت‌کننده آن چیزهایند. و امّا تقریر علم حضوری به این طریق است که: حقیقت علم چنانکه قبلا در جای خود گذشت عبارتست از حضور چیزی برای چیزی یعنی حقیقت علم همانا حصول وجود مجرّد از مادّه است برای وجود مجرّدی که بیان آن گذشت، و گفتیم که صرف حصول شیئی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۸۸

برای شیئی موجب علم نیست زیرا شئ حاصل اگر همه اجزاء وجودش مجتمع نبوده و بعضی از آنها از بعضی دیگر غائب باشد، مانند اجسام و همه اشیاء مادّی. در این صورت حضور که واقعیّت علم است تحقّق پیدا نمی‌کند؛ چه آنکه غیبت مفروض منافات با حضور دارد علی هذا جواهر مادی و عوارض آنها با حفظ خاصیّت مادیّت ممتنع الحضور است پس علم، بناچار از خاصیّت مادّه مبرّا و مجرّد است و نظیر این بیان را در ظرف عالم می‌توان جاری ساخت. بدیهی است که حصول وجود چنانی برای وجود مجرّدی، مستوجب یک نحو اتّحاد بین آنها می‌باشد؛ زیرا مقتضای وجود رابط چنانکه در مبحث مخصوص به آن بیان گردید، اتّحاد بین طرفین است، نهایت اینکه اتّحاد بین دو وجود یا به عینیت است، در صورتی که کثرت و تعدد اعتباری باشد مثل اینکه فرض شود چیزی غیر خود باشد سپس حکم به حصولش برای نفس خود گردد در صورتی که جوهر قائم بالذات باشد که در حقیقت چنین مفروضی وحدت است نه اتحاد؛ و یا به قیام یکی از آن دو به دیگری بنحو فقر و نیاز وجودی است، و به عبارت دیگر قیام شعاعی و پرتوی است، و یا به قیام هردو به نحو نیاز و پرتویّت به موجود سومی است؛ چه آنکه اگر هریک مستّقل از غیر و قائم بالّذات ملحوظ گردد، در این صورت بدون ربط است که خلاف فرض است، و موجودیّت دو شیء به نحوی که یکی از آن دو قائم به دیگری باشد معنای علیّت است که معلول با چنین بینشی از مراتب وجود علّت بوده و بر آن حمل می‌شود- نه حمل متعارف و معهود- بلکه از قبیل حمل حقیقه و رقیقه است که مفاد آن همان پرتویّت رقیقه و معلول برای حقیقه است، و همچنین است موجودیّت دو شئ که هردوی آنها قائم به شیء سوّمی باشد که مفاد معلولیّت آنها برای سوّمی مفروض است و از مراتب وجود آن بشمار

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۸۹

آمده و به نحو حمل حقیقه و رقیقه بر آن حمل می‌شوند.

به تعبیر اجمالی و اختصاری، وجود شیء قائم بذات برای خود او حاصل است. و وجود معلول برای علّتش حاصل است و بالعکس وجود علت برای معلولش حاصل است و وجود یکی از دو معلول در عرض هم برای معلول دیگر به نحوی حاصل است، زیرا با حصولش برای علت مشترک که به نحوی برای هریک از دو معلول حضور دارد، برای آن دیگری نیز حاصل است.

باتوجّه به بیان مزبور، چنانچه در نشأت هستی، موجوداتی مجرّد از مادّه ثابت شود که قائم بذوات خود بوده و بر طریقه علیّت و معلولیّت بر هم مترتّب باشند و در بعضی از مراتب، معلولات مفروضه پس از یک معلول قرار داشته باشند، الزاما هریک از این مجرّدات، علم حضوری بخود دارد، و هریک از علل در این سلسله مفروضه به معلولش علم حضوری خواهد داشت و بالعکس؛ و هریک از معلول‌های در عرض هم نیز علم حضوری بمعلول مقارن و ملازم خود دارد.

ولی برهان بر وجود مجرّدات چنانی قائم است، پس در این صورت مطلوب ما یعنی وجود علم حضوری ثابت است، و این بیان اجمالی را نزد خویش ضبط کن تا تفصیل آن را به خواست خداوند متعال در آینده نزدیک بیان کنیم.

فصل دوّم

در علم شیء مجرّد به ذات خود

از بیـان قبـل دانسته شـد که ذات هر موجود جوهری مجرّد از مـادّه، برای خود او معلول است، زیرا ذاتش برای خود حاصل است، و چون فعلیت موجود مجرّد به مرحله تمام رسیده است حصولش برای ذاتش عین

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۹۰

حضورش- یعنی حصول با تمام فعلیّت ذاتش- برای خود می‌باشـد و مراد ما از علم داشـتن موجودی به موجودی جز حضورش برای آن چیز دیگری نیست، و لازم این تقریر این است که موجـود مجرد، علم و عـالم و معلـوم باشـد: امّـا علم است، زیرا وجـودش عین حصولش برای ذات خویش بنحو فعلیّت تـام غیر مشوب به قوه است، پس وجودش عین حضور بوده و همین است معنـای علم؛ و امّا معلـوم است، زیرا وجـودش متعلّـق به ذات خـود می‌باشـد، و امّـا عـالم است، زیرا وجود متعلّق به ذاتش از برای نفس ذاتش حاصـل است، و مراد ما از عالم، جز موجودی که برای آن علم حاصل گردیده، چیز دیگری نیست.

شیخ در مقاله هشتم از آلهیات کتاب شفاء در بیان اینکه مبدء تعالی عقل و عاقل و معقول است می‌فرماید:

«مانع از معقول بودن شـیء موجود همانا وجود مادّی آن و علائق و وابسـتگی‌های مادّی است و همین جهت مانع از عقل بودن شیء موجـود است. پس هر موجـود بری و برهنه از مـادّه و وابسـتگیهای آن، که متحقّـق به وجـود تجرّدی است، خـود برای ذات خـویش معقول است و چون بـذاته- یعنی بـدون تجرید و تعریه- عقل است پس خود ایضا بذاته و بدون تجرید معقول است و ناگزیر معقول ذات خود می‌باشد.

بنـابراین، ذات او عقـل و عاقـل و معقـول است، نه به آن معنـا که در مـورد مفروض چیزهـای متکثّری موجـود باشـد- بلکه موجـود واحـدی است بـا اعتبـار متعـدد- به این بیان که چون مبـدء تعالی هویّت مجرّده است پس عقل است، و به اعتبار اینکه هویّت مجرده برای ذات خود معتبر شـده پس معقول است، و به اعتبـار آنکه برای ذاتش واجـد بودن هویّت مجرّده معتبر می‌شود پس عاقـل ذات خویش است چه آنکه معقول موجودی است که ماهیّت مجرّده‌اش برای چیزی حاصل شود و عاقل

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۹۱

موجودی است که از برایش ماهیّت مجرّده چیزی حاصل شـده، و چیز مذکور مشروط به این نیست که عین خود و یا دیگری باشـد بلکه مراد از آن شیء مطلق است اعمّ از آنکه عین خود و یا غیر خود باشد» پایان کلام شیخ قده.

اشـکال در عـالم و معلوم بودن شـیء واحـد بعینه، به این بیـان که چنین فرضـی متوقف بر تحقّق وجود رابـط است و لازم آن، تحقّق ارتبـاط بین شـیء و ذات خود می‌باشـد که امری است محـال، زیرا لازم این لازم، مغایرت بین شـیء و ذات خود و به تعبیر روشن و معروف، سـلب شـیء از نفس خـود است که بطلاـن آن ضـروری است، به این تقریر دفع می‌گردد که: در مبحث وجود لنفسه و فی نفسه بیـان کردیم که آنچه ممتنع است همانـا مغـایرت بین شـیء و ذاتش به حسب نفس الامـر است، و امّـا مغـایرت به حسب فرض عقلی، امری است، ممکن، و عقل ما بالضـرورهٔ قضاوت می‌کند که وجود جواهر مجرّده لذاتها (یعنی اینکه رابطی نیست) و فی ذاتها (یعنی اینکه رابـط نیست) موجود است و معنـای این تعبیر این است: که اگر انفکـاک این وجودات از خودشـان جـائز باشـد هر آینه رابـط بین منفکّ و منفک عنه تحقّق خواهـد داشت که مقتضـی نوعی اتّحاد بین آنهاست؛ به این معنا که تمام هویّت یکی از آن دو برای آن دیگر حاصل است و همین است معنای حضور علمی، پس هر ذات مجرّدی علم به ذات خود دارد.

و اشـکال بر این مطلوب، از طریق تضایف به اینکه گفته شود: بین عاقل و معقول، تقابل تضایف است و متضایفان در وجود واحدی قابل اجتماع نیستند، زیرا بین آنها تقابل است پس موجود واحـد ممتنع است که عاقل ذات خود و معقول ذات خویش باشـد، به این

طریق رفع می‌شود که تضایف همانا بین دو مفهوم عاقل و معقول است که این دو

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۹۲

مفهوم از جوهر مجرّد که در ذات خویش واحد است با تکثّر اعتبار و لحاظ عقل، انتزاع می‌گردند، به این بیان که در این لحاظ معقول است و گاهی آن را قائم به ذات خود لحاظ می‌کند که در این ملاحظه عاقل است. بنابراین تکثری که مستلزم تضایف است همانا در مرحله لحاظ عقلی است نه در متن واقع و خارج که زیانی به وحدت وارد آورد.

فصل سوّم

در علم علت بمعلولش

قبلا- در مباحث علت و معلول- دانسته شد که وجود معلول نسبت به علّت خویش، رابط محض است و بدون علّتش هیچ‌گونه استقلال ندارد؛ و وجودش از حیطه وجود علّت بیرون نمی‌باشد؛ و معنای حضور همین است. پس تا اینجا روشن می‌شود که معلول برای علت خود حاضر و برای آن معلوم است و علّتش عالم به آن می‌باشد.

فصل چهارم

در علم معلول به علتش

چون وجود معلول نسبت به علّتش وجودی است رابط محض، و از حیطه علت خود خارج نیست، لزوما علّتش از آن، محتجب و غایب نبوده و برای آن حضور دارد و معلومش می‌باشد. پس معلول، علم به علّت خود دارد و این معنا با رابط صرف بودن معلول منافاتی ندارد؛ و نمی‌توان گفت چون وجود معلول عین ربط و غیر مستقّل است، متعلّق هیچ‌گونه حکمی نیست، زیرا معلول به واسطه علّتش استقّلال داشته و وجود علّت برای نفس علّت موجود است و از خود غایب نیست و برای

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۹۳

ذات خویش حاضر است. پس علت در عین حضورش برای ذات خود، برای معلولش حاضر است و از این بیان نتایج زیر به دست می‌آید:

۱- آنکه حقیقت علم معلول به علّتش همان علم علّت است بذات خود، از آن حیث که علّت معلول مفروض است، ولی حیثیت ملحوظ مذکور علّیتش را به معلول مفروض و عدم آن مقیّد نمی‌کند.

۲- علم معلول به علّت خویش همانا علمش به لطیفه موجود در علت است که عبارتست از وجودی که علّت بنحو اعلا و اشرف واجد است و بنابراین معلول بقدر وسعت وجود خویش، علم به علت خود دارد نه به وسعت وجود ذات علت خود.

۳- علم معلول به ذات خویش همانا علمش به همه سلسله علل طولّیه‌اش می‌باشد.

۴- علم معلول به علل خود اقدم از علمش به نفس خود می‌باشد همان‌طور که عللش بر آن، تقدم وجودی دارند.

و با این تقریر و تحلیل اشکالی که در این مقام ایراد کرده‌اند دفع می‌شود مضمون اشکال این است که وجود علّت از حیث مرتبه و رتبه اقوی و اشدّ و عالیتر و شریفتر از وجود معلول است و بنابراین ممتنع است که وجودش برای معلولش حاصل و نزد آن حاضر و معلوم وی شود.

بیان اندفاع اشکال مذکور این است که مآل علم معلول به علت خود چنانکه دانسته شد همانا حضور علّت برای ذاتش بوده، و همین حضور که عین وجود علت است مقوّم معلول است؛ یعنی می‌توان گفت: حقیقت علم معلول به علیت خود همانا علمش به لطیفه نفس خویش که موجود و قائم به علت است می‌باشد.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۹۴

فصل پنجم

در علم یکی از دو معلول علّت ثالثه بهمتایش

چون علّت مجرّد از مادّه و وابستگیهای آن، عالم به معلول خویش بوده و معلول نزد آن حاضر و برایش معلوم است، پس اگر معلول دوّمی غیر معلول اوّل برای وی باشد، با حضورش نزد معلول دوّم، ناگزیر معلول اوّل برای معلول دوّم حضور خواهد داشت. زیرا موجودی که برای موجودی حضور دارد و این موجود نیز برای دیگری حاضر است، لزوما موجود حاضر اوّل برای این دیگری نیز حضور خواهد داشت. پس یکی از دو معلول علت ثالثه علم به معلولی که در ردیف و همتای او است خواهد داشت.

در اینجا اشکالی مطرح است، به این مضمون که فرض دو معلول در مرتبه وحدانی برای علّت سوّمی، بتفصیلی که در فلسفه اعلا در قاعده: «الواحد لا یصدر عنه الّا الواحد» تبیین گردیده است مستلزم تحقّق کثرت حیثیات در ذات علّت است و بنابراین، علم یکی از دو معلول همردیف، به علّت همانا مستلزم حضور علّت است به حیثیّتی که ویژه آن معلول است، و حیثیّت دیگرش ویژه معلول همتایش می‌باشد که مغایر با حیثیّت نخستین است، نظیر تغایری که بعضی از اجزاء کثرت با جزء دیگرش دارد. پس حضور علّت نزدیکی از دو معلول همردیف، مستلزم حضور معلول دیگر نزد همتای خود نیست.

این اشکال به این ترتیب دفع می‌شود که دو حیثیّت مفروض در علّت به هرگونه که تصوّر شود، بناچار مجرّد از مادّه و علائق آنند، زیرا فرض بر این است که علت و معلولین جملگی مفارق از علائق مادّیند- که مانع معقول بودن همین مادّه و وابستگیهای آن است چنانکه در

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۹۵

کلام شیخ گذشت- بنابراین، هردو حیثیّت، نزد علّت حاضرند و با توجّه به این معنا، حضور علّت برای یکی از دو معلول با حیثیّت ویژه آن معلول- به مقتضای تجرّد و عدم حجاب- مستلزم حضور حیثیّت دیگر است چنانکه مطلب ظاهر و روشن است. پس علم یکی از معلول به علتّشان مستلزم علمش به معلول دیگر که همردیف و مکافی آن است می‌باشد.

فصل ششم

در علم حصولی

قبلا دانسته شد که قسمی از علم عبارت است از صورت و ماهیّت معلوم که نزد عالم حاصل می‌شود؛ و عین وجود خارجی نزد عالم حاصل نمی‌گردد؛ و گفتیم وجود این قسم از علم بالضرورهٔ معلوم است.

و مراد ما از اینکه صورت معلوم حاصل می‌شود نه وجود خارجی آن، این است که موجود خارجی که آثار مطلوبه در ظرف وجود خارج بر آن مترتّب است، حصولی نزد عالم می‌یابد که آن آثار بر آن مترتّب نیست، یعنی باوجود ذهنی تحقّق می‌یابد که در مبحث وجود ذهنی روشن شده است.

و آن امری که گاهی باوجود خارجی موجود می‌شود و آثارش بر آن مترتّب است و گاهی باوجود ذهنی موجود می‌شود و آثارش بر آن مترتّب نیست، همان ماهیّت است که در جواب ما هو، حمل می‌شود، و ماهیّت غیر از وجود است، ولی به تبع و طفیل وجود، نوعی تحقّق و موجودیّت برای آن پدید می‌آید.

توضیح مطلب به این تقریر است که صور علمیّه خصوصا صور کلّیه

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۹۶

مجرّد از مـادّه اسـت، و لازم چنین موجوداتی، قیام به ذوات خـویش و ترتّب آثارشـان بر آنهـا در ظرف مـذکور که ظرف وجـود خارجی آنها است، می‌باشد؛ ولی نفس بواسطه اضافه و ارتباطش با خارجی که از طریق حواسّ بر آن مشرف است و می‌پندارد که صور مزبوره عین صور جزئیه خارجیّه مورد اشراف حواس است، در چنین حالی، آن صور قائمه بالّذوات را عریان از خواصّ و آثار خـارجیه‌اش می‌یابـد و صور ادراک شـده چنـانی را ماهیّات اشـیائی می‌داننـد که باوجودی موجود شده‌انـد که آثار مطلوب بر آنها مترتّب نیست، و از این بیان نتایج زیر به دست می‌آید:

۱- معنـای اینکه ماهیّات، موجود بـالعرض بوده و موجودیّت آنها با وجودی است که آثار مطلوب بر آنها بار نمی‌شود، زیرا چنانکه گفتیم، حقائق مجرّده قائمهٔ الّذوات، قیاسا بخارج مرتبط با حواسّ، چنین معنائی را واجد می‌شوند.

۲- و آنکه هر علم حصولی به علم حضوری باز می‌گردد و علم حضوری اساس علم حصولی است.

۳- متعلّق علم حصولی همانا ماهیّات است و هرچه متعلّق علم حصولی نیست، ماهیّت ندارد.

پس از توضیـح فوق، می‌توانیم در تفصیـل انتزاع ماهیات به بیان دیگری بگوییم: علوم حصولّیه ما به دو قسـمت کلی و جزئی منقسم می‌گردد: علوم حصولّیه کلّیه، ماننـد علم به ماهیّت انسان که عقل صـدق آن را بر کثیرین تجویز می‌کند. علوم جزئیّه که عقل صدق آن را بر کثیرین تجویز نمی‌کند و این قسم یا صور خیالیّه هسـتند مانند علم به شـخص زید که غایب از نظر ماست، و یا صور حسّیه هستند، مانند علم به این گرما یا به این شیرینی مثلا از طریق لمس و چشیدن.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۹۷

قسم اول یعنی علم کلّی، به علم جزئی منتهی می‌شـود، زیرا اگر علم کلی از جزئی انـتزاع نگردد و نفس در علمش به کلّی، از جزئی اسـتمداد نجوید، و به هیچ‌وجه ارتباط و اتصّالی با جزئی نداشـته باشد در این صورت، نسبت صورت کلّی که برای وی حاصل شد، بـه همـه جزئیـات در خـارج علی السـواء است. بنـابراین یـا بر هیـچ‌یک از جزئیـات خـارجیه حمـل نمی‌شـود و یـا بر همه آنهـا حمل می‌گردد؛ چه آنکه وجهی برای تبعیض نیست، ماننـد انسـان که معنـا و معلوم کلی است، یـا به هیـچ چیز حمـل نمی‌شود و یا بر همه جزئیـات بـدون تبعیض بایـد حمل گردد، ولی روشن است که فقط قابل حمل بر افراد و جزئیات خویش است و این اختصاص حمل بر افراد خویش کاشف از ارتباط و اتصال بین کلّی مفروض و جزئیّات آن است که خلاف فرض است.

بنـابراین، این مطلب را که هر علم جزئی به حسّ و نظیر آن منتهی می‌شود، می‌توان تبیین و تقریر نمود و با همین تبیین، معنای جمله منسوب به علم اول: «انّ من فقد حسّا فقد علما» نیز ظاهر می‌گردد.

و بـا تحلیلی که از منبع معلومـات به عمل آوردیم و گفتیم که علوم به حسّ و نظیر آن «خیال» منتهی می‌شود، علم به ماهیّات حقیقیّه اعراض و جواهر، تتمیم می‌پـذیرد. امّا اعراض بـدین طریق است که حواسّ در درجه اوّل طریق علم به کیفیات و سپس طریق علم به غیر آن می‌شود. مثلاـ حسّ لاـمسه کیفیّت ملموسه حرارت را در عضو لاـمس خویش تحصـیل می‌نمایـد و این عرض قـائم به عضـو مفروض نوعی اتحّاد با نفس پیدا می‌کند. زیرا بدنی که کیفیّت ملموسه به آن قائم است، با نفس اتّحاد داشته و طبعا کیفیّت مذکوره نیز با نفس متّحد می‌گردد و بدین وسـیله اسـتعداد نفس برای تصوّر حرارت خارجی نزد خود کامل می‌شود. و نظیر این بیان در بقیّه حواسّ نیز جاری است.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۹۸

تحلیـل فوق روشن نمود که ماهیّات اعراض، نخست جزئیاتشان بوسـیله حصول آنها در حواسّ درک می‌شود و نوعی اتّحاد با نفس پیدا نموده سپس با تمامیت استعداد نفس جهت تصویر، صورت آنها در خیال نقش می‌بندد و نفس با نوعی تجزیه، معانی کلّیه را از آنها انتزاع می‌کند و همه بالاخره بحسّ منتهی می‌شود، و نیز روشن شد که هر علم حسّی حصولی بر نوعی از حضور تکیه دارد.

و امّا علم ما به جوهر به این طریق است که هر انسانی با علم حضوری خویشـتن را مشاهـده می‌کنـد، و اعراض قائم به نفسـش را که

همـان افعـال و آثـارش می‌باشـد، بـا علم شـهودی ادراک می‌کنـد و می‌یابـد که قیام اعراض مزبور بروی از سـنخ قیام ناعتی است و می‌بیند که نفسـش قائم بالذات و آثار و افعالش بدو قائم است، سپس اعراض خارج از خویش را که از آنها متأثر می‌گردد، می‌یابد که قائم بخود نبوده و از سـنخ اعراض و آثار نفس خود می‌باشند که نیازمند بموضوع هستند و با چنین قیاسی برای اعراض خارج از ذات خویش اثبات موضوع می‌کند و همین است معنای جوهر.

سپس با ملاحظه افراد و جزئیات نوعش که مانند وی، واجد اعراضـی هستند که بر نفوذشان قائمند، برای آنها مبدء نوعی جوهری را که همان انسانیّت است اثبات می‌کند، پس با این بیان روشن می‌گردد- که ما دارای حسّ جوهرشـناس نبوده بلکه- ماهیّت جوهر از طریق علم حضوری انتزاع می‌شود چنانکه ماهیّات اعراض از طریق حواسّ منتزع می‌گردد.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۹۹

فصل هفتم

در تقسیم علم حصولی بتصوّر و تصدیق

علم حصولی به تصوّر و تصـدیق منقسم می‌گردد. به این توضـیح که هنگامی که ما علم پیدا می‌کنیم به اینکه آتش سوزاننده است، صورت آتش بتنهائی، و صورت سوزانندگی بتنهائی در ظرف ادراک ما موجود می‌شود؛ و یک امر سوّمی نیز در ادراک ماست که عبارت است از ثبوت سوزانندگی برای آتش. در این تحلیل هریک از دو امر اول را تصوّر و امر سوّم را تصـدیق می‌نامیم و حقیقت تصدیق همانا حکم و اذعان نفس است به ثبوت محمول برای موضوع و به عبارتی دیگر، نفس، محمول را بر موضوع بار می‌کند که تبیین آن چنین است:

در آغـازی که نفس انسـان، شـروع به ادراک می‌نمایـد، صورتی را که از طریق حسّ مثلاـ درک می‌کنـد و فرض کنیم که نخستین صورت ادراکی وی حرارت است، آن را تصوّر نموده پس از آن در خزینه خیال خویش می‌سپارد؛ سپس که سفیدی را مثلا تصور می‌کنـد، می‌یابـد که سـفیدی غیر حرارت است، سـپس که بار دوّم حرارت را تصوّر می‌کنـد، می‌یابد که این مدرک نو، بر صورت حرارت بایگـانی شـده در خزینـه خیـال منطبق می‌شـود. پس فعـالیّتی انجـام می‌دهـد و صـورت حرارت نـو ادراک را بر صـورت مخزونه‌اش تطبیق نموده، و این نو را همان مخزون قرار می‌دهد؛ و بر همین منوال است فعالیّت نفس هنگامی که امور مرکّب از ذات و اعراض را تصـوّر می‌کنـد؛ ماننـد فردی از انسـان که ایسـتاده است، نفس آن را پس از تصوّر به همـان صورت وحـدانی در خزینه خیال می‌سپرد. سپس وقتی که فردی از انسان را که نشسته است تصوّر می‌نماید، صورت مخزونه وحدانی را به تحلیل در

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۰۰

آورده و آن را به ذات و صـفت ناعت تجزیه نموده و متنبّه می‌شود که ذات و صفت مزبور، باوجودی واحد موجودند و این تجزیه و ترکیب را بـا وضع مخصوصـی حکایت می‌کنـد به این طریق که ذات را متمایز از صـفت و صـفت را متمایز از ذات قرار داده سپس ذات موضوع را عین صفت محمول قرار می‌دهد، و محمول را برای موضوع اثبات می‌کند.

و این عمـل چنـانکه می‌بینی، فعـل نفس است، و معـذلک از علم حصـولی است که مسانـخ بـا موضـوع و محمول است و آن دو نیز معلوم بعلم حصولی از برای نفس است و باتوجّه به آنچه ذکر نمودیم امور ذیل روشن می‌شود:

۱- آنکه حکم در قضایـا فعـل نفس است، و معـذلک از قبیـل علم حصولی است و آنکه تقسـیم علم به تصوّر و تصـدیق، معنـایش، تقسـیم صورت ادراکی در نفس است، به امری که نوعی انفعـال از نفس است یعنی قبول وجودی که عبارت از تصوّر است، و امری که فعل و ایجاد نفس است و تصدیقش می‌نامیم که با حکم وحدت دارد.

۲- آنکه در قضیّه سـالبه هیچ‌گونه حکمی نیست، نه آنکه در آن حکم عـدمی باشـد- چنانکه بعضـی گفته‌انـد- بلی از آنجائی که

نفس در قضایـای موجبه عادهٔ حکم صادر می‌کنـد، وقتی که قضایای سالبه را تحت اختیار و آزمون قرار می‌دهـد و هیـچ‌گونه عملی وراء تصور موضوع و محمول از وی صادر نمی‌شود خطا نموده و این عـدم فعل خویش را فعل عدمی می‌پندارد و گمان می‌کند که قضیّه سالبه دارای حکم سلبی است چنانکه قضیّه موجبهٔ دارای حکم ایجابی است.

۳- آنکه قضـیّه موجبـهٔ دارای سه جزء: موضوع و محمول و حکم، و قضـیّه سـالبه دارای دو جزء است، یعنی موضوع و محمول؛ ولی فاقد حکم است.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۰۱

و امّـا نسبت حکمیّه در قضایا که غیر موضوع و محمول و حکم است، و معتقـد به ثبوت آن شده‌انـد، می‌توان گفت که در قضایای نظریّه نفس نیازمنـد به چنین سنجشـی یعنی عرضه داشـتن محمـول به موضـوع است که پس از این ارزیـابی، حکم به ثبـوت محمول برای موضوع می‌کند، و امّا قضایای اوّلیه و خصوصا قضایائی که حمل در آن‌ها حمل اوّلی است هیچ‌گونه نیازی به چنین سـنجش و ارزیابی در آنها نیست تا از آن به نسبت حکمیّه تعبیر شود.

و پوشـیده نمایـد که تجزیه قضـیه به اجزاء سه‌گانه یا بیشتر، همانا به ملاحظه وجود ذهنی آن است و اما به لحاظ مطابق خارجی آن، چنین نیست، زیرا قضایائی که حمل در آنها اوّلی است فقط جزء واحـدی دارنـد که همان موضوع است و همچنین در هلیّات بسـیطه که دارای یک جزاند، زیرا تحقق رابط بین مفهوم و خود مفهوم و بین شیء و وجودش بی‌معنی است.

فصل هشتم

در تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری

علوم حصولّیه به دو قسـمت حقیقّیه و اعتبـاریّه تقسـیم می‌شود، و مقصود مـا از حقیقیّه آن صورت علمیه‌ای است که از خارج گرفته می‌شود. و مراد ما از اعتباریّه خلاف آن است و برای توضـیح این مطلب، ناگزیر از تمهید مقدّمه‌ای هستیم و آن مقدّمه این است که اعتباری و حقیقی بر چهار وجه اطلاق می‌شود:

۱- حقیقی به‌معنای نفس واقعیّت خارجیّه و تحقق عینی،ماننـد تحقّق عینی وجود که اصـیل است و اعتباری مقابل آن، معنائی اسـت برخلاف آن، مانند ماهیّت که در خارج تحقق عینی و اصالت ندارد بلکه

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۰۲

موجودیّت آن عارض وجود است.

۲- حقیقی به‌معنای ماهیّت موجودهٔ باوجود مسـتقل و منحاز، ماننـد ماهیّات جوهریّه که موجودیّت مسـتقلّ و منحاز دارنـد و اعتباری مقـابلش بمعنـای ماهیّتی که موجودیّت مستقل و منحاز نـدارد، مثل مقوله اضافـهٔ که آن را اعتباری گوینـد. یعنی وجودش خارج از طرفین اضافه نیست.

۳- حقیقی یعنی آنچه در مرحله وجـود خـارجی، آثـار بر آن مـترتّب می‌شـود و در مرحله وجـود ذهنی آثـار مربـوطه بر آن مـترتّب نمی‌گردد، ماننـد همه ماهیّات حقیقیه، و اعتباری مقابلش یعنی آنچه از خارج مأخوذ نمی‌شود، ولی عقل مضـطّر است که در خارج برای آن اعتبـار وجود کنـد، و در قضایـای تالیف شـده از اینگونه امور، و عقودی که مشـتمل برآننـد، صـدق یعنی مطابقت با خارج معتبر است مانند وجود و واحد و نظیر آنها.

۴- حقیقی یعنی آنچه عقـل نظری ناچار است که به تحقق آن اذعان نمایـد ماننـد انسان و مالکّیت آن نسـبت به قوای خویش و نظیر آن، و در مقابل آن، اعتباری یعنی آنچه را که عقل عملی برای نیازمندی انسان در معیشت اجتماعی، می‌سازد، مانند عناوین ریاسـت و مرئوسـیّت و مـالکیّت، و زوجیّت و نظائر اینها در سـطح زنـدگی اجتماعی، که عقل نظری برای این‌گونه معانی هیـچ‌گونه تحقق و

اثری نمی‌بینـد، ولی عقـل عملی در مسـتوای معیشـت و جـامعه برای آنهـا فرض وجـود می‌نمایـد و بر این موجـودات اعتبـاری آثـار مربوطه‌ای را ترتیب می‌نماید.

پس از شناخت اطلاقات اعتباری و حقیقی، لازم است دانسته شود که مقصود ما در این مقام از حقیقی و اعتباری همان معنای سوّمی از معانی چهارگانه است که حقیقی آن عبارت است از آنکه صور

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۰۳

علّمیه از خارج مأخوذ گردیده باشد و لازم چنین صور مأخوذ این است که در ظرف وجود خارجی آثار مرغوبه بر آن بار می‌گردد، و در ظرف وجود ذهنی، آثار مرغوبه بر آن مترتب نمی‌شود.

و اعتبـاری آن، صور علّمیه‌ای است که از خارج اخـذ نگردیـده، ولی در ذهن موجود است، ماننـد مفهوم عـدم که در خارج موجود نیست، زیرا در صورت تحقّق خارجی دیگر عدم نبوده بلکه وجود، و موجود بوده است که خلاف فرض است.

و دو قسم مذکور هردو موجودند بالضرورهٔ و بحث و کلامی در اصل موجودیّت این دو صورت علمی نیست، و همانا بحث و سخن در کیفیّت تحصـیل و ظهور آنها در موطن ادراک و ذهن است، ولی مفاهیم ما هویّه که همان ماهیّات حقیقیه‌انـد، قبلا کیفیّت ظهور و تحقّق آنها باوجود بالعرض بیان گردید.

و امّـا مفـاهیم اعتبـاریّه، از آنجـائی که انتزاع مفهوم وقتی صـحیح است که تلّبس آن به هریک از وجود خارجی که منشأ ترّتب آثار است و وجود ذهنی که فاقـد آثـار خـارجی است، ممکن باشـد، و چیزی که حیثیت ذاتش عین حیثّیت ترتّب آثـار، و محض خارج و عین است، ماننـد وجود، هیچگـاه راه ورود و دخول به ذهن نداشـته، و راهی از برای انـتزاع مفهومش از خـارج و عین نیست و چنین است، آنچه حیثیت آن عین حیثّیت بطلاـن است، ماننـد عـدم و همچنین، آن چیزی که حیثّیتش، حیثیت عـدم ترتّب آثـار است، مانند مفـاهیم ذهنّیه که از حیث ذهنی بودن آثار بر آنها مترتّب نمی‌گردد، مگر آنکه فی نفس الامر مفروض الوجود مأخوذ شونـد چنانکه بیان خواهد شد.

فشرده و اجمال سخن آنکه مفاهیمی را که از این اقسام، تصوّر می‌کنیم، از خارج مأخوذ نگردیده‌اند، پس طبعا این‌گونه مفاهیم،

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۰۴

اموری هسـتند که ریخته‌گر ذهن آنهـا را ریخته‌گری نموده ولی بـدیهی است که اذهـان ما ابتـداءا بـدون اسـتمداد و اخـذ از مفاهیم دیگر، آنها را صـیاغت نکرده و نساخته‌اند بلکه صنعت و صیاغتشان، از مفاهیم دیگر نشأت گرفته است، وگرنه برای آنها حکایت از ماوراءشـان ممکن نبوده، در صورتی که می‌بینیم که امثال مفهوم وجود و عـدم و کلّی از مـاوراء خویش حکـایت می‌نماینـد، و این جنبه حکایت، خلاف فرض است.

و اینـک در توجیه مطلب یـاد شـده می‌گوئیم: ممکن است ذهن ما به حکمی که بین موضوع و محمول ریخته‌گری نموده توجّه کند (و قبلاـ دانسته شـد که حکم و تصـدیق، وجود رابط و فعل نفس است و با خارجیّت نفس دارای حیثّیت وجود خارجی می‌شود. در عین آنکه مسانخ مفهوم طرفین قضیّه است) و از آن صورت رابط کلامی را که همان نسبت حکمیّه است اخذ کرده و بدون استقلال در مفهوم بودن، آن را نسبت موجود در غیر تصوّر نماید، و پس از این مرحله، لحاظ استقلالی بدان نموده و آن را به مفهوم مستقلّی تبدیل می‌سازد که حکایت از وجود فی نفسه دارد- نه وجود رابط- و با این صیاغت مفهوم وجود ساخته می‌شود.

و نظیر این بیان را می‌توان در صـیاغت مفهوم عدم جاری ساخت، به این قرار که ذهن در قضایای سالبه چنانکه گفتیم، عدم حکم را حکم سلبی و رابط عدمی می‌پندارد، و سـپس با لحاظ اسـتقلالی آن را تبدیل به عدم فی نفسه در غیر مورد قضیّه مفروضه نموده و همان مفهوم عدم مطلق است.

سپس مفاهیمی که عارض وجود و عـدم می‌شونـد و از شؤون لاحقه به آنهاست اخـذ می‌نماینـد، ماننـد وحـدت و کثرت، و تقدم و

تأخّر و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۰۵

حدوث و قدم و غیر اینها از معقولات ثانیه فلسفی که در مرتبه دوم از تعقلند و ظرف عروضشان ذهن، و ظرف اتّصافشان خارج است.

و ایضا ممکن است که ذهن به مفاهیمی که تلقّی کرده توجّه نماید و آنها را امور ثابتی به حسب نفس الامر فرض کند که در این ظرف از ثبوت، آثار و خواصّی برای آنها باشد که از مرز ذهن تجاوز نمی‌کند مانند مفاهیم کلیّت و جزئیّت و ذاتیّت و عرضیّت و جنسیّت و نوعیّت و نظائر اینها از معقولات ثانیه منطقی که ظرف عروض و اتصاف به آنها هردو ذهن است، و از بیان گذشته امور ذیل ظاهر می‌شوند:

۱- مفاهیم اعتباری که از آن بحث می‌کنیم و برای آنها خارجیّت- از حیث اتّصاف- است همانا مفاهیمی است که به وجود و عدم منّحل می‌گردند، زیرا در خارج جز ماهیّت یا وجود و یا عدم آنهم با عنایت چیزی دیگر نیست و چون مفاهیم مزبوره از سنخ ماهیّات نیستند زیرا فرض بر اعتباریّت آنهاست، بناچار باید بوجود یا عدم برگردند.

۲- مفاهیم نفس الامریّه غیر خارجی همانا اعتباری هستند زیرا اگر ماهیّات حقیقیه باشند باید در خارج موجود شوند و آنچه وجود خارجی برای آن نیست، ماهیّت ندارد.[۹۱]

دومین یادنامه علامه طباطبائی ؛ ص۱۰۵

اعتباریّات مورد بحث از معقولات ثانیه فلسفی و منطقی می‌باشند، زیرا اگر در معقولات اولی می‌بودند و در ماوراء ذهن ابتداءا معقول می‌شدند؛ همانا از سنخ ماهیّات حقیقیه بوده‌اند در صورتی که اعتباری بودن آنها مفروض است، و مستلزم خلف است، و این قضیّه کلیّه انعکاس کلّی دارد یعنی هر معقول ثانی ناگزیر اعتباری می‌باشد زیرا اگر حقیقی می‌بود، در رتبه اول از تعقّل واقع می‌شد که چنین

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۰۶

پنداری موجب خلف است.

و از این بیان معلوم می‌شود که تقسیم فلاسفه معقولات را به معقول اول و ثانی سپس معقول ثانی را بفلسفی و منطقی تقسیمی است حاصر.

و امّا مفاهیم اعتباری اجتماعی از قبیل مفهوم ملك اجتماعی و مولّویت و عبودیّت و ریاست و مرئوسّت و نظائر اینها که در مستوای معیشت اجتماعی مطرح است، مفاهیمی هستند که عقل نظری آنها را نمی‌شناسد، و حقیقت اینگونه مفاهیم عبارت است از اعطاء حدّ چیزی به چیزی دیگر به موجب نیازمندی زندگی دستجمعی بترتیب دادن آثار چیز اول بر چیز دوّم، مثلا حدّ ملك حقیقی را- که قیام وجود شئ بشیئ است- بشخص زید نسبت به اموالش، اعطاء می‌کنند تا بدون معارض تصرّف در آن برای وی جائز باشد، و حدّ شخص و کلّ به مجتمعی که برای مقصد خاصّی منعقد شده اعطاء می‌شود، و حدّ رأس به رئیسشان و حدّ جزء و عضو به هریك از افرادش داده می‌شود.

این گونه مفاهیم و امثالش از شعاع شناسائی عقل نظری بدور است، و بر خارج و نفس الامری که اعتبار می‌نماید، صدق نمی‌کند، و هیچگونه حدّ و برهانی که در حقائق جاری می‌گردد، در اینها جاری نمی‌شود و ظرف صدق اینها همانا ظرف وهمی است که عقل عملی برایشان اعتبار می‌کند.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۰۷

ارتباط حکمت عملی با حکمت نظری

اشاره

احمد احمدی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۰۹

بسم الله الرحمن الرحیم با نام خدا و با درود به پیشگاه رهبر عظیم الشأن انقلاب و با طلب رفعت درجات برای حکیم گرانقدر، اسوه حکمت و تقوی و معنویت، سرآمد فیلسوفان متخلق به فضائل اخلاقی، تجسم حکمت نظری و عملی، استاد بزرگوار علامه طباطبائی رضوان الله علیه، و با استمداد از روان پاک ایشان سخن را پیرامون پیوند حکمت عملی و نظری آغاز می‌کنیم:

پیوند حکمت عملی با حکمت نظری که اخیرا زیر عنوان رابطه ایدئولوژی و جهان‌بینی مطرح می‌شود همان است که ما با تعبیر فلسفه اسلامی خودمان مطرح می‌کنیم و می‌گوئیم: رابطه حکمت عملی با حکمت نظری یا ارتباط عقل عملی با عقل نظری و یا رابطه «اعتباریات با حقایق» چیست؟ می‌دانیم که رابطه این دو حکمت یا دو عقل از دیرباز همواره میان فلاسفه مطرح بوده و بیشتر آنها در هر پایه‌ای که از فضل و علم بوده‌اند به این شیوه عمل کرده‌اند که: نخست به شناخت سراسر هستی پرداخته و کوشیده‌اند که معلوم کنند آیا هستی مبدئی دارد و در صورت اثبات مبدأ ثابت کنند که او از آفرینش جهانی و بخصوص از آفرینش انسان چه غرضی داشته است؟ من انسان کیستم و چیستم و چه تکالیفی باید انجام دهم و به گفته مولانا:

از کجا آمده‌ام

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۱۰

آمدنم بهرچه بود؛به کجا می‌روم ...

و در صورت اثبات هدف خواه غرض و هدف دنیوی باشد و خواه اخروی و خواه هردو برای وصول به آن، چه تکالیفی برعهده انسان گذاشته شده است؟ و با فرض عدم اثبات مبدأ در صورتی که ثابت شود نفس بعد از مرگ باقی است باز هم باید دید که چه باید کرد تا در آن زندگی سعادتمند بود؟ و اگر حیات بعد از مرگ ثابت نشود دست کم باید معلوم کنیم که چه باید کرد تا در همین زندگی سعادتمند باشیم؟

پیداست که نوع این «چه باید کردها» یا تکالیف با نوع شناخت ما از هستی و جهان متناسب است. مثلا خداوند آن‌طور که در ادیان توحیدی معرفی شده است با خدائی که نحله‌های شرک یا مکتبهای فلسفی معرفی می‌کنند، از لحاظ اصل مکلّف ساختن، یا نوع تکلیفی که برعهده انسان می‌گذارد کاملا متفاوت است و شناخت هرکدام از آنها و اعتقاد به هریک، تأثیر خاصی در رفتار ما دارد. خدا هیچ رفتار یا گفتاری را بدون کیفر و پاداش نمی‌گذارد و بدین جهت انسان باید همواره مراقب باشد و خویشتن را نیک وا پاید تا کاری انجام دهد که خوشنودی خدا را جلب کند و از آن چه مایه خشم اوست بپرهیزد، در صورتی که خدای مکتبهای فلسفی و نحله‌های شرک، یا اصلا کاری به کار انسان ندارد و تکلیفی برعهده او نمی‌گذارد و یا به فرض که کاری به کار وی داشته باشد و تکلیفی برعهده او بگذارد تکلیفی بسیار کلی، گنگ و مبهم و کم‌رنگ است.

همچنین ماهیت سعادت اخروی و اسباب تحصیل آن، در ادیان آسمانی با همان سعادت و اسباب تحصیل آن در نحله‌های شرک و در مکتبهای فلسفی کاملا تفاوت دارد و پذیرفتن هرکدام مستلزم تعهد و التزام به رفتار مخصوصی است که انجام دادن آن، موجب وصول به

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۱۱

سعادت موردنظر است.

بنابراین واکنش و رفتار مردم نسبت به یک حادثه یا یک چیز، بر حسب عقاید گوناگونی که دارند گوناگون و متفاوت است. مثلا در مورد حادثه‌ای چون طغیان رود نیل، بعضی از پیروان ادیان آسمانی آن را فقط و فقط غضب خداوندی می‌دانند و معتقدند که برای رفع یا دفع آن، باید به نیایش پرداخت، مشرکان آن را مولود خشم پاره‌ای از خدایان می‌دانستند و معتقد بودند که برای فرونشستن آن باید دختری را به‌عنوان قربانی در آب انداخت. فیلسوف طبیعی همین حادثه را فقط معلول ریزش باران می‌داند و می‌گوید: برای رفع یا دفع آن باید نهر کند و سیل بند زد و این تنها سه نمونه از آراء مربوط به حادثه طغیان نیل است و چندین عقیده دیگر هم از الهیون و غیر آنها پیرامون رفع و دفع همین حادثه وجود دارد که هرکدام براساس عقیده و یا شناختی که در مورد مجموع هستی بدست آورده‌اند وقوع حادثه را به‌گونه‌ای توجیه کرده‌اند (حکمت نظری)؛ و برای رفع یا دفع آن، از آن جهت که متضمن رفع یا دفع زیان از انسان است، تکلیف خاصی را سفارش کرده‌اند (حکمت عملی). مثال دیگر: گاو جانوری است که مردم بر حسب شناختهای گوناگونی که از آن دارند رفتار یا واکنش متفاوتی نسبت به آن نشان می‌دهند. هندو در جهان‌بینی خود، گاو را در جایگاهی نهاده است که تکریم و تقدیس آن واجب است و بهمین جهت از درآمد ناچیز خود مبلغی صرف خرید خوراک برای وی می‌کند در حالی که دیگران آن را بی‌محابا می‌کشند و می‌خورند. این بیان فشرده‌ای است از چگونگی ارتباط حکمت عملی با حکمت نظری یا اخلاق و تکالیف با اعتقاد، که همواره اولی را بر دومی استوار دانسته‌اند و هر فیلسوفی براساس حکمت نظری خویش، برای

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۱۲

سعادتمند شدن انسان، تکالیف مخصوصی را لازم شمرده و به عبارت دیگر: حکمت عملی و حکمت نظری را لازم و ملزوم یکدیگر دانسته و اولی را از دومی گرفته است.

چگونگی ارتباط

در این‌که میان حکمت عملی و حکمت نظری ارتباطی برقرار است و دومی در اولی تأثیر دارد و اولی برخاسته از دومی است جای تردید نیست، اما بحث بر سر چگونگی این ارتباط و تأثیر و تأثر است.

کسی که می‌گوید: نیل طغیانی است پس باید دعا کرد، یا قربانی داد و یا کانال کند و یا کسی که می‌گوید: این گاو است پس باید آن را محترم شمرد و یا برای گرسنگان کشت آیا واقعا میان قضیه اول و نتیجه‌ای که گرفته است رابطه منطقی برقرار است یعنی ترتیب قیاس و تشکیل مقدمتین و استخراج نتیجه از آنها برابر قوانین منطق، صورت پذیرفته است؟

بدیهی است که نتیجه یک قیاس در صورتی درست و قابل‌قبول است که فقط از مقدمتین همان قیاس بدست آمده باشد و اگر بر مقدمتین دیگری که در قیاس نیامده است مبتنی شده باشد، دیگر، نتیجه مقدمتین اول نیست اگرچه بین مقدمتین اول و مقدمتین دوم ارتباطی وجود داشته باشد. البته در بیشتر موارد، ما از چندین مقدمه متوالی که برای وصول به نتیجه‌ای لازم است فقط یکی را ذکر می‌کنیم، و بقیه را که معلوم است حذف می‌کنیم ولی این بدان معنی نیست که این نتیجه در شکل قیاس منطقی یعنی بیواسطه از همان مقدمه ذکر شده، بدست آمده باشد و اینکه می‌گویند، باید میان مقدمات قیاس و نتیجه آن سنخیت وجود داشته باشد و نتیجه توصیفی یا

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۱۳

اخباری از مقدمات توصیفی و اخباری، و نتیجه ارزشی یا انشائی از مقدمات ارزشی بدست آید، مراد همین است. یعنی وقتی

می‌خواهیم از مقدمات توصیفی و اخباری، نتیجه ارزشی و انشائی بگیریم، ناگزیر باید مقدمات زیادی را حذف کنیم، مقدماتی که بعضی از آنها مبتنی بر اصولی است که گاه مورد توافق طرفین هم نیست. مثلا وقتی می‌گوئیم: «نیل هم‌اکنون طغیانی است و هرگاه نیل طغیانی باشد زیان می‌رساند پس نیل هم‌اکنون زیان می‌رساند» صغری و کبری قیاس هردو توصیفی و نتیجه هم توصیفی است؛ یعنی سنخیت میان اجزاء قیاس مراعات شده است. اما وقتی می‌گوئیم: «نیل هم‌اکنون طغیانی است و هرگاه نیل طغیانی باشد باید دعا یا قربانی کرد» هرچند قیاس، قیاس شکل اول است و نتیجه قطعی است، اما چون کبری متضمن تکلیف یا «باید» است یعنی سعادت مردم را در این می‌دانند که دعا یا قربانی کنند و اینها هم هرکدام مبتنی بر یک رشته مبانی و اصولی است که مبدء و مختم هستی و جایگاه انسان را در هستی و راه سعادتمند شدن او را معلوم می‌کند و او را به کاری وادار می‌سازد، از این‌رو می‌توان گفت میان صغری و کبری سنخیت مراعات نشده یعنی از توصیف به تکلیف و از اخبار به انشاء و به عبارت دیگر از «هست» به «باید» یا به احکام ارزشی رفته‌ایم و همین است که مورد اعتراض فلاسفه‌ای مانند هیوم واقع شده است.
ما در اینجا برای روشن شدن مطلب، نخست به توضیح معنای دو کلمه «هست» و «باید» می‌پردازیم و سپس چگونگی ارتباط و ملازمه آنها را با یکدیگر بیان خواهیم کرد.

معنای «هست»

کلمه «هست» به‌معنای مطلق واقعیت است که در قالب جمله

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۱۴

اخباری بیان می‌شود؛ خواه به این صورت که گفته شود فلان چیز «هست» یعنی موجود است یا وجود دارد (کان تامه) و خواه به این صورت که گفته شود فلان موضوع واجد فلان محمول است، مثل عسل شیرین است یا زهر کشنده است (کان ناقصه). بهرحال کلمه «هست» به هریک از این دو معنی که باشد ما بازاء و محکی آن، یعنی واقعیت به خودی خود و با صرف‌نظر از مقایسه و سنجش میان دو چیز، که یکی از آنها سود رسان و دیگر سودبر، باشد فاقد هرگونه معنای ارزشی است، تنها در مقام سنجش میان دو چیزی که یکی از آنها در دیگری تأثیر توام با سود رسانی یا زیان رسانی داشته باشد، ارزشمندی هستی، معنا و مفهوم پیدا می‌کند. واژه سود و سود رسانی هم درجائی معنی و مفهوم پیدا می‌کند که هدفی وجود داشته باشد و از چیزی یا کاری در راه برآوردن آن هدف استفاده شود.
بنابراین صرف تأثیر و تأثّر میان دو چیز را نمی‌توان سودمند دانست.
مثلا سنگی که به سنگ دیگر می‌خورد و آن را فقط جابجا می‌کند بی آن‌که هدف خاصی را برآورده سازد، صرف این تأثیر و جابجائی را نمی‌توان سودمند دانست مگر آن‌که به‌عنوان جزئی از اجزاء یک نظام و یک کلّ هدفدار ملحوظ شود که در آن صورت چون در برآوردن هدف کلی آفرینش مؤثر است برای کل نظام- و نه برای سنگ تنها- سودمند است. اما آبی که کشتزاری را سیراب می‌کند یا تشنگی انسان را برطرف می‌سازد از آن جهت که سیراب شدن کشتزار هدفی را که بقای انسان یا حیوان است تأمین می‌کند، تأثیر آب سودمند شمرده می‌شود و پیداست که هر سودمندی، ارزشمند است؛ زیرا ارزش نهادن به چیزی تنها برای این است که به‌گونه‌ای سود رسان است. به عبارت دیگر: ارزشمندی به جهت سودمندی است و بدیهی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۱۵

است که سودمندی هر قدر بیشتر و شدیدتر باشد، ارزشمندی متلازم با آن هم به همان مناسبت بیشتر و شدیدتر است. مثلا جوی آبی را در نظر بگیریم که شخص سیرابی در نزدیکی آن بسر می‌برد. این آب برای این شخص از آن جهت که سیراب است فاقد ارزش است زیرا برای وی سودمند نیست؛ امّا به محض اینکه این شخص تشنه شود، آب برای وی ارزش پیدا می‌کند زیرا می‌تواند

از آن استفاده یا سود ببرد و اگر به سبب مانعی نتواند بیدرنگ از آن بنوشد به هر میزان که تشنگی وی شدت پیدا کند ارزش آن برای وی بیشتر می‌شود.

همچنین فرض کنیم شیر درنده‌ای در فاصله بسیار دوری از ما باشد بطوری که هیچگونه خطری از وی برای ما قابل تصور نباشد، حال اگر این جانور به سوی ما حرکت کند، همین‌که فاصله‌اش با ما به حدی برسد که خطرش برای ما قابل‌قبول باشد، یعنی آن حالت زیانمندی بالقوه کم‌کم به فعلیت نزدیک شود، نسبت ما با وی عوض می‌شود و زیانمندی و زیانباری وی برای ما معنای ملموس‌تری پیدا می‌کند و هر قدر نزدیک‌تر و موانع حمله وی کمتر شود زیانباری وی بیشتر و بیشتر احساس خواهد شد.

همین حالت در مورد سایر موجودات و حالت زیان‌زائی آنها نسبت به یکدیگر وجود دارد؛ یعنی نسبت زیان هم درست مانند نسبت سود همواره میان دو موجودی برقرار است که یکی از آنها در دیگری تاثیری می‌گذارد که آن را از وصول به هدف- هدف به‌معنای عام کلمه- باز می‌دارد.

بنابراین یک واقعیت یا یک هست را به تنهائی و با صرف‌نظر از ارتباطش با سایر واقعیتها و هست‌ها نه می‌توان زیانبار شمرد و نه می‌توان سودمند دانست بلکه زیانباری و سودمندی تنها در صورت ارتباط دو موجود باهم و تأثیر آنها در یکدیگر معنا پیدا می‌کند.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۱۶

معنای «باید»

اما کلمه «باید» ظاهرا دو معنی دارد: یکی معنای اخباری و دیگری معنای انشائی. راجع به‌معنای اول، می‌دانیم که لفظ «باید» در فارسی مضارع مصدر «بایستن» به‌معنای «لازم بودن» و «واجب و ضروری بودن» است و بنابراین وقتی می‌گوئیم: باید باران ببارد تا زمین سرسبز شود، بدین معنی است که «برای سرسبز شدن زمین بارش باران لازم است» نظامی می‌گوید:

اگر صد سال مانی یا یکی روزببایدرفت از این کاخ دل افروز

یعنی مردن لازمه زندگی بشر است. دو نفر که باهم انتظار نفر سوم را می‌کشند تا سر موعد به جائی بروند وقتی دوستشان دیر می‌رسد یکی از آنها به دیگری می‌گوید: «دیر کرد باید برویم». یعنی برای به موقع رسیدن «لازم است» برویم و بیش از این درنگ نکنیم. همانطور که می‌بینیم در تمام این موارد لفظ «باید» فعل مضارع و جمله هم جمله خبری است. در زبانهای دیگر هم صرف‌نظر از اشتقاق لفظ، موارد استعمال آن همین‌طور است و اما معنای دوم، درست است که لفظ «باید» همان فعل مضارع است ولی، متضمن نوعی طلب و خواست است که از متکلم به مخاطب القا می‌شود. مثلا کسی که به فرزندش می‌گوید: «مهمان آمده در را باز کن» (- باید در را باز کنی)؛ چیزی بیشتر از عبارت اخباری «لازم است در را باز کنی» به وی القاء می‌کند یعنی او نمی‌خواهد فقط خبر بدهد و بگوید که: «مهمان آمده است و برای این‌که پشت در نماند لازم است در را باز کنی»، جمله طلبی «در را باز کن» (- باید در را باز کنی) خبر محض نیست تا اگر کودک مطابق این خبر عمل نکرد و این لزوم را نادیده گرفت از سوی «آمر» (و در واقع از سوی مخبر) کیفری متوجه او نباشد، بلکه در امر آمر الزامی خاص و به تعبیر رایج؛ طلبی وجود

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۱۷

دارد که بر حسب شدت و ضعف مراتب اهمیتی[۹۲] که مأموربه، در نظر وی دارد، الزام و مسئولیت شدیدتر یا ضعیف‌تری به مأمور القا می‌کند و از او می‌خواهد، خواستنی انشائی نه اخباری. در واقع، آمربه مأمور می‌گوید:

از تو «می‌خواهم» که این کار را انجام دهی، اما این «می‌خواهم» خبر نیست بلکه همانطور که فروشنده به هنگام خرید و فروش خانه، به خریدار می‌گوید: خانه را به تو فروختم و مرادش از «فروختم» خبر دادن از فروش خانه در گذشته نیست بلکه غرض انشاء و ایجاد انتقال مالکیت خانه از خودش به خریدار است، همین‌طور هم این «می‌خواهم» متضمن انشاء و الزام و «امر» مخصوصی است که به

مأمور القاء می‌شود و مأمور در می‌یابـد که اگر آن را انجام ندهـد، سرکش و نافرمان محسوب می‌شود و به تناسب اهمیت مأموربه، کیفر خواهد دید.

پیـداست که مخاطب این «بایـد»، یعنی امر و طلب و انشاء، هم ماننـد مخاطب آن «باید» است. یعنی اخبار گاهی فردی، غیر از متکلم است و گاهی خود متکلم؛ که ضمیر و وجدان خویشتن را مخاطب قرار می‌دهد و به آن امر و نهی می‌کند.

این فشـرده‌ای است از معنای متداول طلب و انشاء. اما شاید بتوان همین «باید» دوم، یعنی لفظ حاکی از طلب و انشاء، را هم به نوعی اخبار برگردانـد؛ به این بیان که: وقتی کسـی که به گردن دیگری حقی دارد و به او می‌گویـد: فلان کار را انجام بـده مثلا در همان مثال امر پدر که

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۱۸

به فرزنـد خردسالش می‌گویـد در را باز کن (- «بایـد» در را باز کنی) لفظ «باید» همان معنای «لازم است» را دارد، نهایت آن‌که در اینجا میـان متکلم و مخـاطب یـک پیمـان و قرارداد غیر ملفوظ و غیر مکتوبی در قالب سـنت و حیات اجتماعی بسته شـده است که هرکس به دیگری احسـانی کرده باشـد، آن دیگری ملتزم و متعهـد شـده[۹۳] اسـت که به‌عنـوان پـاداش از او احـترام و در برابر وی تواضع کنـد و از جمله مصادیق تواضع این است که به گفته‌اش جامه عمل بپوشانـد و اگر نپوشاند تعهد خود را نقض کرده و کسـی که تعهد خود را نقض کند سزاوار مجازات است.

بر این اساس کسـی که به فرزندش می‌گوید: مهمان آمده در را باز کن (- باید در را باز کنی) در واقع گفته وی به این معنی اسـت که: برای این‌که مهمان پشت در نماند «لازم است در را باز کنی» زیرا بر مبنای سـنت اجتماع من تعهد سپرده‌ام که از مهمان پذیرائی کنم و تو هم به مقتضای پیونـد پـدر فرزنـدی و برای پاداش دادن به نعمتهای من، ملتزم و متعهـد شده‌ای که هرگاه من چنین خبری، که متضمن نوعی لزوم و ضرورت است، بدهم به گفته من جامه عمل بپوشانی وگرنه سزاوار سرزنش و مجازات خواهی بود.

اوامر و نواهی مولوی و الهی نیز بر همین منوال است، یعنی وقتی خداونـد که منعم علی الاطلاق است خبر می‌دهـد که عمل به فلان کار یا خودداری از آن لازم است، قاعده وجوب شـکر منعم ایجاب می‌کند که به‌عنوان حقشناسـی و حقگزاری و پاداش احسان، در برابر وی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۱۹

احترام و تواضع کنیم و به خبری که می‌دهد جامه عمل بپوشانیم.

پیـداست که امر و نهی الهی، همواره برای مصلحت خود انسـان است و بنـابراین شـخص فرمانبردار دو فایـده می‌برد: یکی تحصـیل مصـلحت و منفعتی که در مـدلول امر و نهی است و دیگری پـاداش دادن به احسـان و انعـام منعم حقیقی، شـخص نافرمان هم از دو جهت مستوجب سرزنش و مجازات است: یکی به جهت از دست دادن مصلحت و دیگری به جهت نقض التزام به ادای شکر منعم.

اما اوامر و نواهی و یا در واقع، اخبار کسانی که هیچ‌گونه حق نعمت و احسانی بر شـخص مأمور ندارند، مانند سائلان و مردم عادی، تنها از آن جهت عمل به آنها لازم است که هر فردی از افراد اجتماع هر چند با التزام و تعهد وجدانی، به‌گونه‌ای ملتزم و متعهد شده است که در حـد مقدور، نیاز نیازمندان را برطرف سازد و تخلف از این قبیل اوامر و نواهی (- اخبار) در واقع نقض این تعهد و التزام است.

البته پیداست که عمل به قاعده اول، یعنی وجوب شـکر منعم از عمل، به دومی، یعنی به تعهد و التزام اجتماعی یاد شده، مهمتر است و این هم روشن است که هر قدر نعمت و احسان منعم بیشتر باشد پاداش آن هم باید بیشتر و واجب‌تر باشد، همچنین نیاز نیازمند هر قدر شدیدتر باشد، تعهد رفع آن، مهمتر و عمل به آن لازمتر است.

بنابر آنچه گفته شد می‌توان پذیرفت که همه «باید» های دوم نیز از سـنخ «باید» اول یعنی از سنخ اخبار است نه از سنخ طلب و انشاء

و هیأت طلب و انشائی هم که در آنها دیده می‌شود در حقیقت اخباری است که با متنّبه ساختن و آگاهانیدن مخاطب نسبت به تعهد و لوازم تعهدش همراه و توأم است. سرزنش و مجازاتی هم که برای متخلف ملحوظ می‌شود نه از آن جهت است که طلب و انشائی وجود داشته و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۲۰

مأمور از آن سرکشی کرده، بلکه از آن جهت است که مخاطب تعهد و التزام خود را به قاعده وجوب شکر منعم و یا رفع نیاز نیازمندان نقض کرده است و به خبری که به وی داده شده ترتیب اثر نداده است. اما این‌که چرا عمل به تعهد لازم و نقض آن موجب سرزنش و کیفر است؟

معمولا برای این است که اگر به تعهد[۹۴] عمل نشود، شیرازه اجتماع- اجتماع به‌معنای عام کلمه- از هم گسیخته می‌شود و به دنبال آن، زندگی بشر آسیب می‌بیند یعنی دچار درد و رنج می‌شود. البته کسانی هم هستند که از سطح افراد عادی و محاسبه‌گر فراتر رفته‌اند و از روی کرامت نفس و فراتر از التفات به عواقب نقض تکلیف به تعهد و التزام خویش عمل می‌کنند و نقض آن را نقض شخصیت انسانی خویش می‌دانند.

وجوب شکر منعم هم که به آن اشاره شده، مصداقی است از مصادیق وجوب مراعات عدل؛ و عدل وضع شئ است در موضع مناسبش و در امور حقوقی و اجتماعی رساندن حق به حقدار است و پیداست که اگر حق به حقدار نرسد، همان هرج و مرج اجتماعی و به دنبال آن درد و رنج فرد، پدید خواهد آمد و از آنجا که بشر به اقتضای سرشت و فطرت از درد و رنج و از هرچه موجب درد و رنج باشد گریزان و به لذت و آنچه مایه لذت[۹۵] باشد، گرایان و متمایل است، به کارهائی می‌پردازد که او را به لذت نائل و از درد و رنج دور سازد.

لذت بردن به‌معنای عام کلمه که شامل لذت جسمانی و روحانی و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۲۱

دنیوی و اخروی می‌شود، سعادت و خیر؛ و رنج بردن به‌معنای عام کلمه هم که شامل رنج جسمانی و روحانی و دنیوی و اخروی می‌شود، شقاوت و شر نامیده می‌شود.

همه «باید» ها و «نباید» ها و ضرورت عمل به تکالیف هم از همین جا سرچشمه می‌گیرد، یعنی همه اینها به تحصیل لذت و آسایش و سعادت انسان و دور ساختن وی از درد و رنج و شقاوت باز می‌گردد و تکلیف یا «باید» و «نباید» تنها در مورد کارهائی که با سعادت و شقاوت انسان ارتباط دارد، معنا و مفهوم پیدا می‌کند.

البته گریز از رنج و درد و سرانجام از مرگ که بزرگترین درد و رنج است در نظر انسان مهمتر از تعقیب لذت است و در واقع درد و رنج او را بیشتر به حرکت و تکاپو وا می‌دارد تا لذت و آسایش. و بهمین جهت گفته‌اند دفع ضرر مقدم بر جلب منفعت است و نیز در علم کلام دفع ضرر محتمل را واجب دانسته‌اند در حالی که جلب منفعت احتمالی واجب نیست.

باری بشر برای وصول به لذت یا کمال و سعادت و خیر و دور ماندن از درد و رنج و نقصان و شقاوت و شر همواره کارهائی انجام می‌دهد و از جمله عدل را هر قدرهم دشوار باشد برای وصول به سعادت بهتر، مراعات می‌کند و از ستم هرچند بظاهر لذتبخش باشد برای دور ماندن از عواقب ناگوار آن، احتراز می‌جوید و خلاصه، یک رشته قوانین اخلاقی را که سراسر برای تأمین همین هدف سعادت و دور ماندن از درد و رنج است می‌پذیرد و به آنها ملتزم می‌شود. او در واقع این اصل اساسی را مبنای رفتار خویش قرار می‌دهد که: اگر من بخواهم[۹۶] به کمال و سعادت و خیر نائل شوم «لازم است» هرچیزی را

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۲۲

که وسیله وصول به آنها است تحصیل کنم یعنی حرکات و رفتارم را به گونه‌ای انجام دهم که به کمال و سعادت برسم و اگر

بخواهم از رنج و نقصان و شقاوت و شر دور بمانم «لازم است» از هر کاری که موجب مبتلا شدن به آنها است خودداری کنم. این «لازم است» در اینجا با «لازم است» در مثال «برای سرسبز شدن کشتزار، باران لازم است» فرقی ندارد.

حال از این پس، در همه‌جا این اصل یا قانون عام را در نظر می‌گیرد و به شناخت هستی می‌پردازد و پس از شناخت اجزاء هستی و شناخت روابط و نسبتهای آنها باهم و تأثیر آنها در یکدیگر و اثرپذیری آنها از همدیگر و همچنین بعد از شناخت انسان و جایگاه وی در میان این اجزا و نسبت وی با آنها و تأثیری که در سعادت و شقاوت وی یعنی در ایجاد لذت و الم در او دارند برای احتراز از الم و رنج و گرفتاری و شقاوت و وصول به لذت و راحت و کمال و سعادت به سعی و عمل می‌پردازد. یعنی در برابر یکایک اجزاء هستی که به گونه‌ای در سعادت یا شقاوت وی تأثیر دارند واکنش مناسب نشان می‌دهد. مثلا وقتی از راه تجربه بدست آورد که زهر آدم می‌کشد، بلافاصله آن اصل عام یعنی اصل لزوم احتراز از درد و رنج را با حاصل این تجربه ترکیب می‌کند و این‌طور استدلال می‌کند که: زهر انسان را می‌کشد و من که انسانم اگر بخواهم گرفتار درد و رنج و مرگ نشوم

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۲۳

و زنده بمانم لازم است زهر نخورم. سپس مصالح و مفاسد و سود و زیان هردو طرف زنده ماندن و مرگ را بررسی می‌کند و پس از تصمیم، یا از حرکت به سوی زهر خودداری می‌کند و یا اندام خود را به حرکت وا می‌دارد و زهر را می‌خورد. این تصمیم‌گیری براساس تشخیص مصالح و مفاسد است و مصالح و مفاسد هم از راه شناخت خاصیت زهر بدست نمی‌آید بلکه باید از راه شناخت مجموع هستی و ارتباط اجزاء آن با اسعادت انسان بدست آید و از آن پس انسان ملتزم شود که به قوانینی که او را به آن سعادت می‌رساند عمل کند و همین التزام و تعهد است که «باید خیز» است و او را به حرکت و عمل وامی‌دارد.

مثال دیگر: وقتی در جهان‌بینی و شناخت هستی به این نتیجه رسیدیم که عالم صانعی دارد که از آفریدن یکایک اجزاء جهان و از جمله انسان غرضی داشته است و آن رسانیدن انسان به سعادت و این سعادت از راه عمل به امر و نهی حاصل می‌شود، این‌طور استدلال می‌کنیم که: جهان صانعی دارد که سعادت مرا خواسته است و برای رسیدن من به این سعادت، مرا به انجام تکالیفی مکلف ساخته است.

من اگر بخواهم به سعادت نائل شوم لازم است به تکالیف الهی عمل کنم؛ و من هم می‌خواهم به سعادت نائل شوم، پس لازم است به تکالیف الهی عمل کنم. اگر به تکلیف الهی عمل نکنم دو زیان می‌برم: یکی نرسیدن به سعادت و دیگری گرفتار شدن به سرزنش ناشی از نقض تعهد- تعهد ادای شکر منعم و اطاعت از اوامر وی و یا تحقق بخشیدن به اخبار وی و سپس تصمیم‌گیری و بکار انداختن اندامها و ... به بیانی که گذشت، البته اثبات این‌که خداوند سعادت مرا خواسته و مرا به تکالیفی مکلف ساخته، برای اهل دیانت از طریق ایمان به پیامبران مقدور است زیرا ماهیت رسالت پیامبران همین است

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۲۴

که به بشر بگویند خداوند تو را برای وصول به سعادت آفریده و راه وصول به سعادت هم، این است که به تکالیفی عمل کنی: به یاد خدا باشی، ریا نکنی، حسد نورزی، مردم را نرنجانی، حریص و آزمند و طمع کار نباشی، دروغ نگوئی، خودخواه و متکبر و جاه‌طلب و دنیا دوست نباشی و هزاران تکلیف فردی و اجتماعی دیگر. اما برای کسانی که فقط به خدا و یا به خدا و عالم بعد از مرگ اعتقاد دارند و به نبوت ایمان ندارند، اثبات این‌که خداوند بشر را به تکالیف خاصی مکلف ساخته است بسیار دشوار است، بخصوص اثبات تکالیف جزئی از قبیل آداب خوردن و پوشیدن و عبادت و ... که اصلا از راه استدلال عقلی مقدور نیست. زیرا به گفته فیلسوفان الهی و متکلمان، عقل فقط می‌تواند ثابت کند که خداوند، خیر است و اجمالا خیر موجودات و از جمله خیر بشر را می‌خواهد، اما شناخت این‌که خیر چیست و برای تحصیل آن، چه باید کرد، عقل از عهده اثبات آن برنمی‌آید و خلاصه عقل به خودی خود و بدون یاری جستن از وحی نمی‌تواند ثابت کند که خداوند، فلان تکلیف را از ما خواسته است بخصوص تکلیفی که

ثمره اخروی داشته باشد.

اعتراض مشهور هیوم هم به همین‌جا برمی‌گردد، که وقتی با استدلال فلسفی محض ثابت شود که خدا «هست» نمی‌توان نتیجه گرفت که پس «باید» راست گفت یا «نباید» نفاق و ریا داشت. هیوم می‌گوید:

«من نمی‌توانم از افزودن نکته‌ای- که شاید هم اهمیتی داشته باشد- به این استدلال خودداری کنم. من همواره با هر نظام اخلاقی که تاکنون برخورد کرده‌ام دیده‌ام که مؤلف مدتی با شیوه متداول به استدلال

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۲۵

می‌پردازد و وجود خدائی را ثابت می‌کند و در امور انسانی تأمّل و بررسی می‌کند، اما ناگهان با تعجب می‌بینیم بجای ترکیبهای متداول قضایای «هست» و «نیست» به هیچ قضیه‌ای برنمی‌خوریم که با «باید» و «نباید» مربوط نباشد. این تغییر هرچند به‌هرحال متضمن نتیجه نهائی است، اما غیرقابل فهم است زیرا از آنجا که این «باید» و «نباید» مبین رابطه یا حکم جدیدی است باید آن را بررسی و تبیین نمود و در همان حال برای چیزی که اصلا قابل فهم نیست دلیل آورد که چگونه می‌توان این رابطه جدید را از روابط دیگری که بکلی با آن مغایرت دارند نتیجه گرفت.

اما از آنجا که مؤلفان چنین احتیاطی را بکار نمی‌بندند، من می‌خواهم آن را به خوانندگان سفارش کنم و می‌دانم که همین هشدار کوچك، همه نظامهای عامیانه اخلاق را واژگون خواهد ساخت و خواهیم دید که خصلت رذیلت و فضیلت اصلا نه بر روابط اشیاء مبتنی است و نه چیزی است که عقل آن را ادراك کند».

این سخن هرچند به گفته خود هیوم مهم است و مهم هم تلقی شده است ولی حقیقت این است که همانطور که اشاره شد آن را باید انتقاد از شیوه خاص یا از مصداق و نمونه معینی از استنتاج حکمت عملی از حکمت نظری دانست نه این‌که جهان‌بینی و حکمت نظری هیچ‌گونه رابطه و پیوندی با حکمت عملی نداشته باشد. مثلا وقتی با استدلال فلسفه محض ثابت شود که خدای جامع جمیع صفات کمال، وجود دارد و نیز اگر ثابت شود که این خدا از انسان «می‌خواهد» که مانند خودش به صفات کمال متصف شود تا به سعادت برسد، در این صورت

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۲۶

معتقد به این خدا هم درست مانند پیروان ادیان استدلال خواهد کرد که: «خداوند برای سعادتمند شدن من از من خواسته است که به صفات کمال متصف شوم، من اگر بخواهم سعادتمند شوم لازم است به این صفات متصف شوم و من می‌خواهم سعادتمند شوم و سپس همان تصمیم‌گیری و ...»

پیروان نحله‌های شرك، معتقدان به ارباب انواع، توتمیست‌ها و همه کسانی که موجودات افسانه‌ای را به‌گونه‌ای در سعادت و شقاوت انسان مؤثر دانسته‌اند- صرف‌نظر از دلائلی که برای اثبات مدعای خود آورده‌اند- همین حال را دارند و همین‌طور استدلال می‌کنند، یعنی چون معتقدند خدایان یا موجودات افسانه‌ای سعادت و شقاوت و خیروشر بشر را در انجام فلان رفتار خاص وی می‌دانند، برای وصول به آن سعادت و خیر و دور ماندن از شقاوت و شر، آن رفتار را انجام می‌دهند وگرنه هم از سعادت دور می‌مانند و هم تعهد خویش را در اطاعت از امر مولوی و در ادای شکر منعم نقض می‌کنند.

جهان‌بینی مادی نیز همین‌طور است. یعنی اگر با هر دلیلی ثابت شود که مثلا هستی منحصر در ماده است و سعادت بشر هم منحصر به لذات مادی است، در صورتی که بشر بخواهد به این سعادت برسد هر چیزی که وسیله وصول به آن باشد، تحصیلش لازم است و بشر هم خود را ملتزم ساخته و خواسته است که به این سعادت برسد پس هرچیزی را که وسیله وصول به آن باشد بررسی می‌کند و تصمیم می‌گیرد و ...

این مرحله سنجش و تصمیم‌گیری، در واقع گذرگاه اصلی یا حلقه رابطی است که موارد جزئی عینی را به جهان‌بینی، پیوند می‌زند

و هر کس براساس جهان‌بینی خاص خویش و سعادتی که در آن جهان‌بینی برای خود تصور کرده و بر حسب تشخیص، وسائل وصول به

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۲۷

آن سعادت و التزام و تعهدی که برای عمل به اصول حاکم بر اجتماع دارد و ...

تصمیم خاصی می‌گیرد. البته همانطور که گفته شد قدرت اختیار انسان به حدی است که در هر آن می‌تواند از این تصمیم منصرف شود ولی اگر منصرف نشد، این تصمیم‌گیری همواره براساس جهان‌بینی خاص وی صورت خواهد گرفت و «باید» ی که از این تصمیم برمی‌خیزد به بیانی که گذشت مبتنی بر جهان‌بینی خواهد بود. یعنی انسان از طریق هستی‌شناسی نخست راههای وصول به سعادت و دور ماندن از شقاوت و رنج را معلوم می‌کند و سپس این راهها را سنجش و بررسی می‌کند و سرانجام به مرحله تصمیم‌گیری می‌رسد و چیزی را که صلاح خویش می‌داند، برمی‌گزیند و پس از تصمیم گرفتن و «جزم کردن عزم» که همان «باید» است قوای خویش را بکار می‌اندازد. بدین ترتیب می‌توان گفت حکمت عملی چیزی جدا از حکمت نظری نیست بلکه همان حکمت نظری است که در قالب رفتار و حرکات انسان تبلور یافته است.

در پایان این مقال مختصر، که در فرصتی اندک ارائه شده و به هیچوجه برای ادای چنین بحث مهمی کافی نیست بلکه در این باب، بررسی مستوفی و گسترده‌ای لازم است، یادآوری یک نکته مهم و یک نتیجه ضرورت دارد:

۱- همانطور که اشاره شد علوم تجربی از آن حیث که فقط به بررسی خواص و آثار طبیعت و مشهودات حسی و قابل تجربه می‌پردازد، به هیچ روی نمی‌تواند برای انسان تکلیف تعیین کند و «باید» خیز باشد، زیرا آن‌چه از این علوم بدست می‌آید اثبات خاصیت و اثر معینی است از قبیل اثبات قدرت انفجار برای بمب و تب‌زدائی برای پنی‌سیلین و ... اما این‌که تکلیف ما نسبت به قدرت انفجار و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۲۸

خاصیت تب‌زدائی پنی‌سیلین چیست و چه «باید» بکنیم از این موارد جزئی عینی و تجربی بدست نمی‌آید، بلکه باید آنها را در قالب جهان‌بینی خاص خویش بگنجانیم و بعد از آن‌که تشخیص دادیم که اینها وسیله وصول ما به سعادت است و ما هم می‌خواهیم به سعادت برسیم براساس تعهد و التزامی که برای حفظ نفس خویش یا مراعات سنن و قوانین اجتماعی داریم جوانب امر را بررسی می‌کنیم و تصمیم می‌گیریم و پس از جزم کردن عزم قوای فعّاله خود را بکار می‌اندازیم.

این مرحله تصمیم‌گیری و جزم کردن عزم که به دنبال آن قوای فعاله و اندامهای بدن بکار می‌افتد، مرحله «باید خیز» یا «بایدزا» است.

در واقع وقتی از راه تجربه معلوم می‌شود بمب قدرت انفجار دارد، یا پنی‌سیلین تب‌زداست، خود این شناسائی هیچگونه تکلیف یا «باید» ی به همراه ندارد بلکه این مائیم که براساس جهان‌بینی مخصوص خویش سعادت خود را در کشتن دشمنان یا رفع تب خویش می‌بینیم و برای وصول به این هدف تصمیم می‌گیریم و می‌گوئیم «باید» بمب را منفجر ساخت و یا «باید» پنی‌سیلین را تزریق نمود.

بنابراین علوم تجربی همواره به منزله ابزار است و همانطور که خود ابزار به‌عنوان ابزار هیچگونه تکلیفی برای کسی معین نمی‌کند و «باید» ی به همراه ندارد، این علوم هم هیچ «بایدی» به همراه ندارد. کسانی هم که مدعی جهان‌بینی علمی‌اند، اگر مرادشان از جهان‌بینی علمی همین شناخت تجربی خواص و آثار اشیاء مادی باشد، خود این شناخت «باید خیز» نیست مگر آن را با آن اصل اساسی سودمندی یا زیانمندی تلفیق کنیم و بگوئیم فلان چیز برای ما سودمند است و من اگر بخواهم به سعادت برسم لازم است یا باید اشیاء سودمند را بدست آورم، و من هم می‌خواهم به سعادت برسم پس «باید» آنها را بدست

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۲۹

آورم. حتی شناخت چیزهای غیر تجربی و غیر مادی هم که خود آنها متضمن امر و نهی نباشند- مانند خدای فلسفی که قبلا اشاره شد، رسالت و پیام ندارد- به لحاظ منطقی تکلیف‌زا و باید خیز نیست.

اما شناخت خدائی که منعم علی الاطلاق است و وحی و رسالت و پیام و پیامبر دارد و پیام او شامل «امر و نهی»، «باید و نباید» است، پس از پذیرفتن اصل عقلی وجوب شکر منعم و تعهد به انجام آن و نیز قبول این‌که پیروی از امر و نهی منعم، شکر وی محسوب می‌شود، خود شناخت خداوند، به لحاظ منطقی، متضمن امر و نهی یا باید و نباید پیام او است.

۲- خود مبنا و اساس «باید و نباید» یا ایدئولوژی که به منزله قالب، صورت یا کلی است برای محتوا، ماده یا مصادیق از جهان‌بینی گرفته می‌شود زیرا گفته شد که لذت و الم به‌معنای عام مولود برخورد و فعل و انفعال واقعیت خارجی با اعصاب یا نفس است و هرچیزی که وسیله لذت باشد، سودمند و خوب و مایه سعادت و هرچه وسیله الم باشد زیانبار و بد و مایه شقاوت شمرده می‌شود و ذهن یا نفس به حکم سرشت، لذت را خواهان و از الم گریزان است- البته با حفظ نقش اختیار- انسان برای وصول به لذت و دور ماندن از الم به وسائلی توسل می‌جوید که از آن جمله است اصل بسیار مهم ضرورت مراعات عدل به‌معنای عام کلمه که اساس زندگی اجتماعی است. بدین ترتیب اولا رابطه ذهن و خارج در این زمینه هم، درست مانند رابطه اشیاء خارجی با یکدیگر است و مشمول اصل علیت می‌شود. ثانیا مبانی ایدئولوژی و اصول احکام ارزشی ساخته و پرداخته خود ذهن نیست بلکه به‌گونه‌ای از خارج و از جهان‌بینی مأخوذ است.

۳- طبیعت، از آن حیث که برای پاره‌ای از موجودات در بعضی از

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۳۰

مراحل وجودشان حاوی کمال یا نقص است، به هیچوجه نمی‌تواند الگو و استاد واقع شود. درست است که پاره‌ای از اجزاء طبیعت می‌تواند زمینه سعادت یا شقاوت انسان باشد، اما این هرگز موجب نمی‌شود که ما طبیعت را الگو و استاد خویش بگیریم و مثلا بگوئیم که: چون در نظام طبیعت ضعیف پایمال است پس ما هم «باید» با طبیعت همنوا شویم و به پیروی از این الگو و استاد، ضعیفان را پایمال کنیم و یا چون‌نژاد برتر، بهتر از دیگران می‌تواند زندگی کند و باقی بماند، «باید» طرفدار برتری نژاد شویم. فرق است بین این‌که بگوئیم «زهر آدم می‌کشد و ما که آدمیم اگر بخواهیم زنده بمانیم «باید» از خوردن زهر اجتناب کنیم» و این‌که بگوئیم «در نظام طبیعت اقویا باقی می‌مانند و ضعیفان از بین می‌روند پس ما «باید» نظام طبیعت را استاد و الگوی خویش قرار دهیم». در این دومی نتیجه با مقدمتین ارتباطی ندارد.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۳۱

ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری

رضا داوری اردکانی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۳۳

بسم الله الرحمن الرحیم ادراکات اعتباری به معنائی که علامه طباطبائی در کتاب اصول فلسفه عنوان فرموده‌اند، «فرض‌هائی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وصفی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سروکاری ندارد»[۹۷] یا «تصور و تصدیقی است که در وراء ظرف عمل تحقق ندارد و مآل اعتبار بدین معنی این است که حدود مفاهیم نفس الامری حقیقی را به قصد رسیدن به غایات حیاتی مطلوب، به انواع اعمالی که عبارت از حرکات مختلف و تعلقات آن است، بدهند»[۹۸].

ادراکات اعتباری تعبیر جدیدی نیست که به جای علم یا حکمت عملی گذاشته شده باشد، و گرچه شامل احکام اخلاق و سیاست می‌شود امّا اولا محدود به حدود این علوم نیست و دامنه وسیع‌تر دارد؛ ثانیا در ذیل این عنوان مطالب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست و ... بیان نمی‌شود. آنچه آقای طباطبائی تحت عنوان ادراکات اعتباری گفته‌اند، از سنخ علم نظری است. به عبارت دیگر ایشان در این باب به تحقیق در منشأ و حقیقت احکام عملی پرداخته‌اند. در اینجا مراد از

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۳۴

احکام عملی، صرف احکام اخلاقی و سیاسی نیست بلکه شامل تمام احکامی می‌شود که در مقابل احکام خبری مطابق با واقع (بنابر تعریف مقبول حکما) قرار دارند. به این ترتیب علوم شعر و بلاغت و فقه و اصول و اخلاق و سیاست و کلام، اعتباری است.

می‌دانیم که علم عملی در نظر متقدمان و بنابر مشهور شامل اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن بوده است، امّا فارابی در احصاء العلوم گرچه به صراحت فقه و کلام را در ذیل عنوان علم عملی نیاورده، آن دو را پس از علوم مشهور به علوم عملی و در زمره این علوم ذکر کرده است. بدون تردید ادراکات اعتباری باتوجه به مطالبی که متقدّمان و به خصوص ارسطو و فارابی در خصوص فضائل عقلی و اخلاقی یا فضائل نظری و فکری و اخلاقی و عملی گفته‌اند، طرح شده است و در این مقام است که متقدمان اشاره‌ای به مناسبت میان نظر و عمل کرده‌اند. مع ذلک درست نیست که بحث ادراکات اعتباری را تفصیل و شرح مطالب متقدمان بدانیم؛ زیرا آقای طباطبائی گرچه از مبادی متقدّمان به کلّی منصرف نشده‌اند، به بعضی از اقوال و آراء دوره جدید هم نظر داشته‌اند. متأسفانه نوشته آقای طباطبائی بسیار مجمل است و شاید از آنجا که آن را برای عموم نوشته‌اند، قسمت‌های آسان را با توضیح بسیار و معانی مشکل را به اشاره آورده باشند. ایشان به ملاحظه اینکه خوانندگان مبتدی در فلسفه گرفتار اصطلاحات و معانی دشوار فلسفه نشوند، نظر خود را می‌گویند و متعرض آراء گذشتگان نمی‌شوند. با این روش گرچه نوشته را بالنسبه آسان می‌توان خواند و فهم ظاهر مطلب برای عدّه بیشتری میسّر می‌شود ولی درک عمق مطلب دشوار می‌شود. اهل فلسفه که کتب فلسفی می‌خوانند، معمولا در باب معانی و مسائل فلسفی چیزهائی می‌دانند و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۳۵

مطالب تازه را هم در زمینه آموخته‌ها و اندوخته‌های قبلی درمی‌یابند.

چنانکه اگر کسی لااقل آشنائی اجمالی با مبادی و اصول فلسفه نداشته باشد، مسائل آن را درست نمی‌فهمد و اختلاف و نزدیکی و موافقت و مناسبت آراء بدون بازگردانیدن آنها به اصول و مبادی میسّر نمی‌شود. بنابراین ناگزیر هر مطلب تازه با دانسته‌های سابق تفسیر می‌شود. مثلا- وقتی می‌خوانیم که علم به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود و مصادیق هریک از این دو قسم را می‌شناسیم، از خود می‌پرسیم آیا این همان تقسیم علم به علم نظری و عملی است، و اگر همان است چرا نام تازه بر آن نهاده‌اند و اگر غیر از آن است، اختلاف در چیست؟ آنچه فعلا می‌توان گفت این است که علامّه طباطبائی در تقسیم علم، ذکری از علم نظری و علم عملی نکرده و تقسیم جدیدی را به جای آن قرار داده است.

اگر چنین است چه خوب بود که ایشان تقسیم سابق و مبنای آن را بیان می‌کردند؛ و اگر آن را نمی‌پذیرفتند یا کافی و رسا نمی‌دانستند، نقص آن را می‌گفتند و وجهه نظر خود را به جای آن پیشنهاد می‌کردند.

گمان می‌کنم اگر آن بزرگوار زنده بود در پاسخ می‌فرمود که قصد من از طرح و عنوان ادراکات اعتباری نشان دادن خلط و اشتباهی بوده است که متجدّدان میان معانی نظری و ادراکات اعتباری می‌کنند و حکم مربوط به اعتباریات را به مطلق علم تسرّی می‌دهند. ولی عمده مطلب این است که این اشتباه از کجا ناشی شده، آیا از جهل و بی‌دقتی بوده است؛ یا این اشتباه و عدم تفکیک، مبنای فکر و نظر و عمل جدید بوده است؟

بهرحال نظر آقای طباطبائی این بوده است که از خلط و اشتباه میان علم حقیقی و علم اعتباری مفاسد و گرفتاریهای بسیار پیدا شده

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۳۶

است؛ و به این جهت ایشان برعهده گرفتند که فصل میان این دو را روشن سازند. امّا آنچه گفته‌اند اولا، به زبان فنّی فلسفه نیست و خواسته‌اند به زبانی بنویسند که غیر اهل فلسفه هم بتوانند آن را بخوانند. ثانیا، از سوابق مطلب هیچ نگفته‌اند و حتی در جائی هم که مطلب ایشان تماس یا تقابل (و بخصوص تقابل ظاهری) با اقوال گذشتگان داشته، و سکوت در مورد آن بسیاری از خوانندگان را به اشتباه می‌انداخته، ترجیح داده‌اند که فقط مطلب خود را بگویند. مثلا ایشان حسن و قبح و خیروشر را اعتباری دانسته‌اند، بدون این‌که حتی اشاره‌ای به اختلاف متکلّمان و نظر فلاسفه در خصوص حسن و قبح بکنند. آیا ایشان نزاع در باب عقلی بودن یا شرعی بودن حسن و قبح را بی‌مورد می‌دانسته‌اند؟ آیا مقصودشان از اعتباری، اعتباری در مقابل عقلی بود و حسن و قبح را عقلی نمی‌دانسته‌اند؟

بعضی پنداشته‌اند که ایشان منکر حسن و قبح عقلی بوده و اخلاق و سیاست و علوم عملی و شعری را از حوزه فلسفه بیرون می‌دانسته‌اند.

در جائی که برای آشنایان به کتابهای فلسفه این قبیل دشواریها بیش می‌آید نباید انتظار داشت که مبتدیان چیزی دریابند، هرچند که مطلب به زبان ساده بیان شده باشد. وقتی یک مطلب مشکل را پیش از حد ساده بنویسند ناقص می‌شود. شاید هم ایشان عقلی بودن حسن و قبح را مفروق عنه دانسته، و به شرط این‌که عقلی بودن را به معنی ملاک داشتن یا استحقاق مدح و ذمّ بدانند، در قبول آن تردید نداشته‌اند. اکنون که به صراحت در این باب چیزی نگفته‌اند ما ناچاریم آن را تفسیر کنیم و مخصوصا ارتباط نظر ایشان را با اقوال متقدّمان بفهمیم. اگر مثلاـ مطالب خیروشر و حسن و قبح و عقلی بودن یا شرعی بودن آن ربطی به اعتباریات نداشت و اگر اعتباری اعمّ از

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۳۷

عقلی و شرعی بود، یا در تحت یکی از آن دو قرار داشت، سکوت در مورد سوابق بحث، چندان مهم نبود. امّا هیچ‌یک از اینها روشن نیست و به این جهت خوانندگانی که با فلسفه آشنائی ندارند، مخصوصا اگر بی‌توجّه به مقام دینی و علمی مؤلف و محشی دانشمند و محقق، شروع به مطالعه کرده باشند، در مطالعه فصل ادراکات اعتباری به زحمت می‌افتند و مبتدیان در فلسفه نمی‌توانند مطاوی آن را با آموخته‌های مختصر خود ربط بدهند، و حتی بعید نیست که نوشته ایشان را که در دفاع از فلسفه است با مطالبی که سوفسطائیان عصر حاضر در باب تجزیه علم و عمل می‌گویند اشتباه کنند. کسانی که سوابق آراء و افکار را نمی‌دانند، هرکس هرچه بگوید ممکن است آن را تازه و نو بدانند. آنها ظاهر اقوال را باهم می‌سنجند. ولی مردی مثل علامّه طباطبائی تعلق به تاریخ هزار ساله فلسفه اسلامی داشت و مدّعی نبود که تفکیک میان ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی امر تازه‌ای است. البته تعبیر اعتباری به معنائی که آقای طباطبائی آورده‌اند ظاهرا در آثار متقدّمان نیامده است، مع ذلک مطلب ایشان بی‌سابقه نیست چنانکه ابن خلدون علم را به علم عقلی و علم وضعی تقسیم کرده و اختلاط و درهم آمیختگی میان روشهای این دو نوع علم را مضّر و منشاء اشتباهات و لغزشها دانسته است.

رأی ابن خلدون به صورتی که ذکر شد شباهت بسیار به نظر آقای طباطبائی در تفکیک میان علم حقیقی و علم اعتباری دارد. بخصوص که ابن خلدون علم کلام را در عداد علوم وضعی آورده است و می‌دانیم که علامّه هم مطالب علم کلام را از سنخ ادراکات اعتباری می‌دانسته‌اند. ولی سابقه این تفکیک و تقسیم از زمان ابن خلدون هم دورتر است و به آغاز تاریخ فلسفه و به زمان سوفسطائیان می‌رسد، یعنی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۳۸

از وقتی که آنها علم را بطور کلی اعتباری دانستند. افلاطون و ارسطو به اثبات فلسفه به‌عنوان علم حقیقی در مقابل علم اعتباری

پرداختند.

ولی تقسیم حکمت به نظری و عملی و بنای حکمت عملی بر مبنای حکمت نظری از جهت تأسیس فلسفه و دفاع از آنست. افلاطون و ارسطو علم عملی را در مقابل علم نظری قرار ندادند و تلّقی سوفسطائی از علم عملی را ردّ کردند. سوفسطائیان عمل را تابع ادراک حقیقت و ماهیت اشیاء نمی‌دانستند و معتقد نبودند که بشر در میدان عمل به چنین علمی نیازمند باشد. امّا فلاسفه گرچه علوم عملی را از سنخ نظر و علم نظری ندانستند، اخلاق و سیاست را به انحاء مختلف بر علم نظری مبتنی کردند و تا دوره جدید فلاسفه بر این منوال مشی کردند و مخصوصا در مقابل متکلّمان از ذاتی بودن و عقلی بودن حسن و قبح دفاع کردند. ولی آقای طباطبائی به هیچ‌وجه متعرض آراء متکلّمان نشده و در مقابل متجدّدان سوفسطائی مآب که فلسفه و اخلاق و آداب و شرایع را تابع مقتضیات زمان می‌دانند، اوّلا ـ علم را به حقیقی و اعتباری تقسیم کرده‌اند، که بگویند علم حقیقی و برهانی ثابت است، ثانیا علم اعتباری را مشتمل بر اعتباریات ثابت و متغیر دانسته تا بگویند آنچه با مقتضیات زمان و به اختلاف شرایط جغرافیائی و اجتماعی متغیر می‌شود، بخشی از اعتباریات است و این مطلبی است که شاید طرح آن در علم کلام قدیم مورد نداشت. مع ذلک آنچه استاد معظم له گفته‌اند در حدود اصول و قواعد کلی فلسفه متقدّمان است و در واقع تمهید مقدمه‌ایست برای دفاع از اخلاق و فلسفه در مقابل سفسطه‌گری جدید. ولی چون قصد خود را اظهار نکرده‌اند و لزومی برای اظهار آن نمی‌دیده‌اند، برای خوانندگان قدری دشواری پیدا شده است.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۳۹

نکته دیگر این است که آقای طباطبائی در مطالبی که برای عموم نوشته‌اند زبان فنّی فلسفه را کنار گذاشته‌اند و سعی کرده‌اند که آراء خود را به زبانی مناسب با فهم و ادراک همگانی بگویند و بنویسند.

نباید منکر شد که ساده‌نویسی هنر است. امّا غالبا وقتی یک مطلب فلسفی را به زبان غیر فلسفی می‌نویسند، چون مضمون آن از حدود فهم همگان برتر است به درد ایشان نمی‌خورد. اهل فن هم به دشواری می‌توانند آن را به زبان فنی برگردانند و در مقام مناسب خود قرار دهند.

ولی علامه طباطبائی ظاهرا در این مورد منظور خاصی داشتند و آن این که مخاطبشان نویسندگان و مترجمانی بودند که فلسفه اروپائی را به زبان غیر فنی ترجمه می‌کردند و می‌نوشتند و در میان مردم و مخصوصا جوانان، تبلیغ و منتشر می‌کردند. در این صورت کسی که می‌خواست با این تبلیغات معارضه کند چگونه می‌توانست به زبان فنی بنویسد.

پس آقای طباطبائی اصول فلسفه، و من جمله مقاله ادراکات اعتباری، را تا آنجا که میسّر بود در عبارات ساده و غیر فنی و نه‌چندان دقیق و بلیغ و فصیح نوشتند و گرچه آن در ابتدا مورد توجه متجدّدان قرار نگرفت، و در بین ایشان کمتر و منشأ چون و چرای جدّی در ایدئولوژی‌ها شد، ولی تا حدودی مایه اطمینان خاطر و قوّت قلب اهل دین و کسانی که نگران بسط افکار و آراء الحادی و مادی بودند، شد. در واقع علامه طباطبائی با نوشتن رساله روش رئالیسم مستقیما به مقابله با ایدئولوژی‌هائی که در سالهای دهه ۲۰ منتشر می‌شد، برنخاستند بلکه مبنای این مقابله را برای سالهای بعد گذاشتند؛ پس تعجب ندارد که مطالب را به اجمال بیان کرده باشد. ظاهرا در این مجمل‌نویسی به اسوه‌ای از میان استادان سلف نیز نظر داشته‌اند. همه اهل فلسفه به یکی از بزرگان سلف‌نظر داشته‌اند و دارند. مردی مثل آقای طباطبائی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۴۰

که محقق در حکمت متعالیّه و مدرّس کتاب اسفار ملاصدرا بود، قاعدهً می‌بایست صاحب اسفار و مؤسّس حکمت متعالیّه را اسوه خود قرار دهد. می‌دانیم که آقای طباطبائی به حوزه فلسفه صدر المتألهین تعلّق داشت و آراء خاص این فیلسوف را احیانا با براهین تازه‌ای که از قواعد حکمت متعالیّه استخراج کرده بود، اثبات و تعلیم می‌فرمود. مع هذا به نظر می‌رسد که در نحوه طرح مسائل و

ورود در مباحث به فارابی نزدیکتر باشد. شاید از آن جهت که علامّه نیز مثل معلم ثانی، فارابی، می‌بایست از فلسفه دفاع کند و هردو، وضع کم‌وبیش مشابهی در دفاع از فلسفه داشتند، روش مشابهی هم پیش گرفته باشند. فارابی در مقابل کسانی که به فلسفه می‌تاختند به جدل نمی‌پرداخت و همّ خود را صرف تحکیم مبانی فلسفه می‌کرد تا از آن بنیانی بسازد که حملات و اعتراضات مخالفان و معترضان در آن مؤثر شود. آقای طباطبائی علاقه‌ای به جدال با مدعیان غیر فیلسوف خود نداشته و کوشیده‌اند که مراتب را معین کنند و نشان دهند که مدعیان، حفظ مراتب نمی‌کنند و حکم یک مرتبه را بر مرتبه دیگر اطلاق می‌کنند و این مغالطه و سفسطه است. به این ترتیب دیگر جدال با مدّعی هم ضرورت پیدا نمی‌کند.

فرقی که میان فیلسوف قرن چهارم و استاد فلسفه قرن چهاردهم در دفاع از فلسفه وجود دارد این است که فارابی مطالب خود را به زبان فلسفه و برای اهل فلسفه می‌نوشت. امّا آقای طباطبائی- شاید از آن جهت که تعداد خوانندگان کتب زیادشده است- با این‌که برای اهل فلسفه می‌نوشت، چندان اهمیتی به زبان نمی‌داد و مطالب فنی فلسفه طوری می‌نوشت که مأنوس مدعیّان و مخالفان باشد که اگر می‌خواهند بتوانند آن را بخوانند. امّا گاهی که مطلب مشکل را به زبان غیر فنی می‌نویسند مشکل‌تر می‌شود. مثلا وقتی خواننده امروزی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۴۱

در نوشته آقای طباطبائی می‌خواند که «ممکن است هر موجود زنده ...

در اثر احساسات درونی خویش یک رشته ادراکات و افکاری بسازد ...»[۹۹]، به آسانی قبول نمی‌کند که هر موجود زنده ادراکات و افکاری برای خود بسازد و تا مبادی و مبانی این قول را نداند، معنی آن را نمی‌فهمد و مشکل‌تر این‌که می‌خوانند: «جای تردید نیست که هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان در دایره پیدایش خود با افعالی سروکار دارد و نقاطی را هدف فعالیّت خود قرار می‌دهد که با قوا و ابزار و وسائل آنها به حسب تکوین مجهّز می‌باشد»[۱۰۰].

خوانندگانی که فلسفه نمی‌دانند و حتی کسانی که اینجا و آنجا چیزهای پراکنده‌ای از فلسفه خوانده‌اند، متعجب می‌شوند که چطور یک مرد عالم مطلب عجیبی را بگوید و آن را بدیهی بخواند مگر برای مردم عصر حاضر عجیب نیست که بگوئیم همه موجودات فعالّند و غایت دارند تا چه رسد به این‌که بگوئیم این قبیل معانی قابل تردید نیست و به این جهت توضیح و بیان هم لازم ندارد- البته مهم نیست که غیر اهل فلسفه در مورد مطالب فلسفی چه نظری داشته باشند.

مقصود این بود که مشکل فلسفه با آسان کردن زبان و بیان و عبارت (اگر بشود آسان کرد و با آسان کردن به حقیقت مطلب لطمه وارد نشود) آسان نمی‌شود بلکه سوء تفاهم پدید می‌آورد. علاوه بر این مطلبی که باید شارحان آن را شرح کنند و احیانا شارحان بزرگ در شرح آن به تردید می‌افتند، چرا به زبان فنی نوشته نشود؟ این قبیل اشکالات را به هر نویسنده‌ای که مطلب تحقیقی و مخصوصا بدیع می‌نویسد می‌توان وارد کرد. کسی ممکن است براساس آراء و تحقیقات گذشتگان و به اقتضای مسائل و مطالب روز، آراء تازه خود

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۴۲

را به زبان هرروزی بیان کند یا شخصی مثل اسپینوزا (که اتفاقا در مبحث ما نحن فیه آقای طباطبائی در ظاهر، قدری به این فیلسوف نزدیک است)، فلسفه جدید را با اصطلاحات و تعابیر فنی و فلسفی متقدّمان بگوید. البته اسپینوزا مفاهیم فلسفی را از نو تعریف کرده است که اگر تعریف نکرده بود از خواندن آثار او جز پریشانی چیزی حاصل نمی‌شد.

اما دو نکته‌ای که از کتاب اصول فلسفه نقل شد، در نظر آشنایان به فلسفه اسلامی و مخصوصا معتقدان به حکمت متعالیّه صدر المتألّهین عجیب و حتی دشوار نیست. این‌که موجودات نظامی دارند و این نظام جهت و غایتی دارد و هیچ موجودی در این نظام مستقل نیست و از قاعده جهت و غایت سیر موجودات تخلف نمی‌کند، در نظر تمام قائلان به وحدت موجود و وحدت وجود مسلّم

است و اگر آقای طباطبائی در این معنی تردید روا نداشته‌اند نباید تعجب کرد. بر طبق نظر ایشان همه موجودات و به طریق اولی موجودات زنده ادراک (ادراک بسیط) دارند و مرتبه‌شان در نظام خلقت معین است و به سوی غایتی سیر می‌کنند. در این معنی آقای طباطبائی از قواعد اسلاف خود عدول نکرده‌اند. اما این‌که هر موجود زنده‌ای برای خود ادراکات اعتباری می‌سازد، محلّ تأمّل است. موجودات زنده دیگری، غیر از انسان، جامعه تعاونی دارند و از قواعدی متابعت می‌کنند، و احیانا هریک از ایشان که از قواعد و نظم تخلّف کند به سزای تخلف خود می‌رسد. امّا آنها باید و نباید اعتباری ندارند و قواعد و نظامشان قواعد و نظام تکوینی است نه تشریعی و وضعی. و به این جهت آنها تاریخ ندارند، و قواعد و نظامشان دستخوش تحوّل و تغییر نمی‌شود و حال آنکه در جامعه انسانی قواعد معاملات و مناسبات و احکام اخلاق و سیاست از

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۴۳

سنخ قواعد و احکام اعتباری است و به این جهت طبیعت و ماهیت جامعه انسانی با جامعه‌های حیوانات متفاوت است. ولی آیا این معنی با آنچه در باب نظام کل و متابعت تمام موجودات از این نظام گفتیم منافات یا مغایرت ندارد؟

علّامه طباطبائی برای بیان ادراکات اعتباری مقدماتی ذکر می‌کند که کلّی و عمومی است. چنانکه اصل استخدام به نظر ایشان مختصّ به موجودات زنده و افراد و جامعه‌های بشری نیست بلکه در مورد تمام موجودات صادق است. منتهی در موجودات طبیعی استخدام بر طبق قواعد طبیعت است که معمولاـ افراط و تفریط در آن نیست و حتی تعادل طبیعت در این استخدام است. انسان هم مثل هر موجود دیگر استخدام گراست و موجودات دیگر و افراد همنوع خود را به استخدام در می‌آورد. ولی این استخدام در مرتبه دیگر است و صورت دیگر دارد. کسی که می‌خواند و می‌بیند که مردی مثل آقای طباطبائی «استخدام» را اصل حاکم بر عالم می‌داند ممکن است نتیجه بگیرد که ایشان غلبه و تجاوز و تعدّی را با این اصل توجیه کرده و اصل الحق لمن غلب را اثبات کرده‌اند.

در کتب متقدمان که نظر می‌کنیم می‌بینیم آنها هم نظیر این معانی را گفته‌اند. جلال الدین دوانی موجودات را به حسب کمال به دو قسم تقسیم می‌کند: قسمی که کمال آنها با وجودشان مقارن است و قسمی که کمالشان از وجود متأخّر است و سیر استکمالی دارد و این سیر از نقصان به کمال به معونت اسباب صورت می‌بندد. وی آنگاه معونت را بر سه وجه می‌داند: اول معونت بالمادّهٔ، دوّم معونت بالالهٔ و سوم معونت بالخدمهٔ. آنگاه معونت بالخدمهٔ را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند: خدمت بالذّات و خدمت بالعرض؛ و می‌گوید که انسان

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۴۴

چون اشرف مخلوقات است بالذات خدمت هیچ موجودی نمی‌کند و اگر مخلوقات دیگر را خدمت کند محض مصالح و منافع خود است[۱۰۱]. و همین مطلب است که آقای طباطبائی آن را به صورت دیگر گفته‌اند ولی مقصودشان یکی است.

مع ذلک وقتی آقای طباطبائی در بیان اصل استخدام عنوان می‌کنند که انسان پیوسته سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)[۱۰۲]، باید مقصود نویسنده را توضیح داد. اگر به ظاهر حکم کنیم می‌توانیم بگوئیم که نویسنده این معانی اوتیلیتاریست، یعنی قائل به مذهب اصالت نفع است و سودپرستی را بر همه چیز حاکم می‌داند.

آیا منفعت طلبی لازم ذات بشر یا لااقل لازم وجود اوست؟ و آیا حضرت علامه طباطبائی انسان را موجود منفعت طلب می‌دانسته‌اند؟

کسی ممکن است بگوید که اجتهاد در مقابل نص نباید کرد و وقتی خود آقای طباطبائی می‌نویسند: «انسان پیوسته سود خود را می‌خواهد ...» چگونه بگوئیم که ایشان بشر را منفعت طلب نمی‌دانسته‌اند. مقصود آقای طباطبائی از سودطلبی تأمین «بقای وجود و

خواستهای غریزی خود»[۱۰۳] است. و به این جهت بعـد از بیان این جمله که انسان پیوسته سود خود را می‌خواهد نتیجه نمی‌گیرند که پس جنگ و نزاع یک امر طبیعی است بلکه بلافاصله به دنبال آن می‌گوینـد: «... برای سود خود، سود همه را می‌خواهد و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد.» در فاصله بیان اجزاء این عبارت

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۴۵

است که به نحوی فلسفه اخلاق و سیاست و اجتماع و شریعت پدید می‌آید. اگر سودطلبی بشر یک امر روان‌شناسی و نفسانی باشد و تعلقی در بشر نباشد که حدود این سودطلبی را معین کند، قاعدهٔ نباید همواره سود همه را بخواهد و اگر چنین نباشد، به نظر آقای طباطبائی، اجتماع بشـری قوام پیدا نمی‌کند؛ زیرا با خواستن سود همه است که جامعه اعتبار می‌شود و قوام می‌یابد. بخصوص که در پایـان مقاله نیز صـریح فرموده‌انـد که هر سه اعتبار مـذکور یعنی اعتبار اسـتخدام، اعتبار اجتماع و اعتبار حسن عـدالت و قبـح ظلم از اعتبارات ثابته است.[۱۰۴] پس به صرف این‌که بشر سود خود را بخواهد، سود همه و عدالت اجتماعی را نمی‌خواهد.

به نظر آقـای طباطبـائی «مقصود آفرینش، طبیعت انسـانی است که همانـا وجود فرد است نه هیئت اجتماعی افراد و انسان که به سوی عقـد اجتماع هدایت می‌شود برای نگهداری فرد است ...»[۱۰۵] ولی مقصود از فرد، یک فرد مسـتقل نفسانی نیست که تکلیف همه چیز را با بلهوسی یا به اراده مستقل خود معین کند. مراد از فرد طبیعت انسانی است.

یعنی فرد بـا یک «نهاد خـدادادی» منظور است. انسان یک اتم اجتماعی نیست بلکه عالم صـغیر است و جامعه به اقتضای طبیعت این عـالم صـغیر بنـا می‌شود. پس در این بحث، چنـانکه در فصـل ادراکات اعتباری[۱۰۶] هم اشـاره شـده است، اندیویـدوالیسم در قبال کلکتیویسم یا کلکتیویسم در برابر اندیویـدوالیسم اثبات نمی‌شود. یعنی مذاهب اصالت فرد و اصالت جمع مطرح نیست. نه جامعه از مجموع افراد به معنی اجزاء مستّقل و صاحب استعدادها و صفات نفسانی قوام می‌یابد

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۴۶

و نه طبیعت افراد سایه‌ای از طبیعت جامعه است. باتوجه به این نکته باید به معنی مدنی بالطّبع بودن انسان اشاره شود.[۱۰۷]

شهید تفکر اسـلامی معاصـر، مطهری، با استناد به آیه شریفه: أَ هُمْ یَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّکَ؟ نَحْنُ قَسَمْنا بَیْنَهُمْ مَعِیشَتَهُمْ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ رَفَعْنا بَعْضَ هُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِیَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِیًّا وَ رَحْمَتُ رَبِّکَ خَیْرٌ مِمَّا یَجْمَعُونَ،[۱۰۸] می‌نویسد: «خداوند انسانها را از نظر اسـتعدادها و امکانات جسـمی و روحی و عقلی و عاطفی، مختلف و متفاوت آفریـده است. بعضـی را در بعضـی از مواهب بر بعضـی دیگر، به درجـاتی برتری داده است و احیانا آن بعض دیگر را بر این بعض در بعضـی دیگر از مواهب برتری داده است. و به این وسـیله همه را بـالطبع نیازمنـد به هم و مایل به پیوسـتن به هم قرار داده و به این وسـیله، زمینه زنـدگی به هم پیوسـته اجتماعی را فراهم نموده است. این آیه کریمه نیز دلالت دارد بر این‌که زندگی اجتماعی انسان امری طبیعی است، نه صرفا قراردادی و انتخابی و نه اضطراری و تحمیلی.[۱۰۹]

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۴۷

در جای دیگر، در تفسـیر همین آیه شـریفه، می‌نویسـد: «این آیه رابطه تکوینی انسانها را در زندگی اجتماعی بیان می‌کند که رابطه تسـخیری عموم برای عموم است ... و در حـدیث نیز آمده است که معنی آیه این است که همه را نیازمند یکدیگر آفریده‌ایم. رابطه تسـخیری به این صـورت است که در عین این‌که نیازهـای طبیعی انسانهـا را به یکـدیگر پیونـد داده است، جـامعه از صورت میـدان مسـابقه آزاد خارج نمی‌شود ...». در این بیانات با آنکه جامعه وجود ممتاز دارد نه تابع افراد است و نه افراد در آن منحل و مسـتحیل می‌شوند. فرد آدمی طبیعت خود را از جامعه نمی‌گیرد و بلکه طبیعت او مقتضی تأسیس و قوام و دوام جامعه است.

علامه طباطبائی مظهر طبیعت اجتماعی انسان را در اصل اسـتخدام دیده و شـناخته و مأخذ این قول هم همان آیه سی و دوّم از سوره شریفه زخرف است. مقصود آقای طباطبائی این نبوده است که بشـر با تأمّل و تفکر و برای مصلحت اندیشی، جامعه را تأسیس کرده

و برای این‌که سود خود را ثابت و دائم سازد به قاعده عدالت گردن گذاشته است؛ بلکه مصلحت فرد و جامعه یکی است و این مصلحت عین عدالت است. منتهی ما که کم‌وبیش با آراء فلاسفه و نویسندگان فلسفی و اجتماعی جدید و با ایدئولوژیها آشنائی داریم، ممکن است مطالب آقای طباطبائی را با آراء هابز و اسپینوزا و حتی با پوپر و راسل قیاس کنیم و نتایجی که هرگز موردنظر استاد معظم له نبوده است از آن استخراج کنیم. پس وقتی در نوشته آقای طباطبائی می‌خوانیم که فرد انسان سود خود را می‌خواهد و برای سود خود سود جامعه و برای سود جامعه عدالت را می‌خواهد باید توجه کنیم که مراد از فرد، فرد در مقابل جمع و جامعه نیست که مثلا می‌توان پرسید آیا جامعه مجموعه افراد

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۴۸

است یا فرد مظهر جامعه است. چنانکه گفته شد مرحوم علامه به چنین تقابلی قائل نبود و به این جهت سخن ایشان نه تأیید کلکتیویسم است و نه ربطی به لیبرالیسم و اندیویدوالیسم و امثال اینها دارد. ایشان قائل بودند که تمام دار هستی متوجه به غایت و مقصد واحد است و به این جهت میان تمام موجودات، اعم از انسان و غیر انسان و من جمله میان فرد و جمع، تناسبی می‌دیدند. اگر انسان سود خود را می‌خواهد، این سودجوئی به هدایت طبیعت و تکوین است نه اینکه انسان خود را مرکز دایره هستی بداند و هرچه خود می‌خواهد بکند و همه چیز تابع هوی و هوس و اراده باشد. مذاهب اصالت جمع و اصالت فرد در عین اینکه در مقابل هم قرار دارند، به هم نزدیکند. در هردو مذهب حکم بشر بر همه چیز و در همه‌جا جاری است. منتهی در یکی بشر، بشر فردی است و در دیگری بشر جمعی منظور نظر است. آدم و عالم، دیگر مبدأ و غایتی ندارد و اگر داشته باشد بشر خود غایت است؛ و حال آنکه تا ظهور تفکر جدید اروپائی و حتی در نظر پروتاگوراس سوفسطائی بشر غایت نبود.

ذکر این مطالب برای جلوگیری از یک سوء تفاهم بود زیرا این احتمال وجود داشت، و وجود دارد، که نظر آقای طباطبائی را با آراء متجدّدان قیاس کنند؛ بخصوص که خود ایشان ظاهرا هرگز در اندیشه نشده‌اند که مبادا خوانندگان حقیقت اقوالشان را در نیابند و نگفته‌اند که سوابق نظرشان چیست. در بحبوحه بحث ما و قیل و قالهای ارباب علوم اجتماعی و انسانی در باب فرد و جامعه و ... قهری است که سخنان مجمل و اشارات اهل نظر منشاء سوء تفاهم شود؛ مخصوصا اگر کسی نخواهد میان اصل استخدام و فطرت خداپرست آدمی جمع کند بر او بأسی نیست.

اکنون که دانستیم ادراکات اعتباری قرابتی با سخنان متجدّدان

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۴۹

در باب جامعه و سیاست و اخلاق ندارد می‌توانیم بپرسیم که آیا این مطلب تمهید مقدمه‌ای برای فلسفه اخلاق، فلسفه شعر و فلسفه دین است. می‌توان به اعتباری مبحث ادراکات اعتباری را مقدمه فلسفه اخلاق و دین و شعر دانست به شرط آنکه از اخلاق و شعر و دین صرف ظاهر را مراد کنیم. علامه طباطبائی در طی مقاله ادراکات اعتباری به تحقیق در منشاء بایدها و نبایدها و شایدها و نشایدهای مرسوم و معمول در جامعه پرداخته‌اند اما در حقیقت نظر ایشان کمتر به نتیجه یا نتایج این تحقیق بوده و بیشتر آن را مقدمه و مدخل مطلب دیگری می‌دانسته‌اند.

علّامه طباطبائی که مدافع دین و فلسفه بود در مقابل کسانی که می‌گفتند و می‌گویند تفکر و علم و فلسفه و اخلاق و رسوم برحسب مقتضیات زمان به وجود می‌آید و تغییر می‌کند می‌خواست میان رسوم و آداب متغیّر و آنچه با فطرت آدمی نسبت دارد و ثابت است تمیز دهد تا به مدّعی بگوید که اگر او صرفا تغییر ظاهری و ظاهر متغیّرات را دیده است حق ندارد حکم کند که همه چیز تابع زمان و زمانه است.

می‌دانیم که از اواخر قرن نوزدهم جامعه‌شناسی علم و ادراک (شناسائی) اهمیّت خاص پیدا کرد. در این مبحث مناسبت علم و ادراک با جامعه یا صورت تاریخی آن به نحوی اثبات می‌شود. بد نیست بدانیم که مقدّمات پیدایش جامعه‌شناسی علم و ادراک در

آثار مارکس و در مارکسیسم فراهم می‌شود. محقّقان این رشته اعم از اینکه مارکسیست یا غیر مارکسیست بوده‌اند به مارکسیسم رجوع کرده و آن را تفسیر کرده‌اند. بهرحال صورت ساده و تبلیغاتی این معنی که علوم و قواعد و آداب و رسوم تابع تاریخ است از طرف مارکسیست‌ها نشر و تبلیغ شده است. پرسش اینست که اگر علم و قواعد و قوانین اجتماعی و نظامهای سیاسی و حقوقی را به مقتضای زمان و بر طبق صورت تاریخ

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۵۰

متغیّر بدانیم، تکلیف شریعت و فلسفه چه می‌شود؟

علامه طباطبائی با تقسیم علم به حقیقی و اعتباری و تقسیم اعتباریات به اعتباریات ثابت و متغیر، مقدمات دفاع از فلسفه و دین را فراهم کردند. پس مقصود ایشان بالذّات تحقیق در حقیقت اخلاق و احکام اخلاقی و قضایای شعری نبوده است بلکه قصد دفع تعرّض مخالفان دین و فلسفه را داشته و در این دفاع فصل جدیدی در تحقیقات فلسفی گشوده‌اند. چنانکه گفته شد اگر قرار باشد که شناسائی برحسب اختلاف صورت تاریخی جامعه‌ها یا به اقتضای مقتضیات زمان تغییر کند، پیداست که فلسفه از اعتبار می‌افتد و ناچار باید هر فلسفه‌ای را به عصر و دوره‌ای متعلّق دانست که دورانش محدود و معین است و چون بسرآید از اعتبار ساقط می‌شود. کسی که از فلسفه دفاع می‌کند باید تکلیف خود را با این معنی روشن کند. فلسفه، علم به اعیان موجودات است و اگر کسی بگوید حقایق وماهیاتی که علم به آن تعلق بگیرد وجود ندارد، در نظر اهل فلسفه قول سوفسطائیان را تجدید کرده است. به عبارت دیگر اگر علم با جامعه متحول می‌شود برهان دیگر معنی ندارد و اساس منطق و عقل فلسفی ویران می‌شود. آقای طباطبائی با تفکیک ادراکات حقیقی از اعتباریات به مدّعی می‌گوید شما سوفسطائی هستید زیرا شاهد می‌آورید که آداب و رسوم و قواعد در تغییر است و از این مقدمه نتیجه می‌گیرید که همه چیز تابع مقتضیات زمان است و حال آنکه آنچه تغییر می‌کند اعتباریات است که متعلق علم برهانی نیست و با قضایای برهانی که همواره درست و معتبر است، نباید خلط شود. به نظر ایشان کسانی که گفته‌اند علم برحسب تغییر صورت اجتماعات و در طّی تحول تاریخی متغیّر می‌شود مفهوم درستی از علم ندارند و حقیقت علم و فلسفه را

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۵۱

نمی‌دانند و میان ثابت و متغیّر فرق نمی‌گذارند و مراتب را مراعات نمی‌کنند. گرچه منظور نظر ایشان در این بحث بیشتر مارکسیسم است، آن را بر آراء و ایدئولوژی‌های دیگر هم می‌توان اطلاق کرد بخصوص که ایشان از هیچ فلسفه و ایدئولوژی خاصّی نام نبرده و از فلسفه در مقابل سفسطه دفاع کرده‌اند.

نکته‌ای که باید در آن دقت شود این است که دوره جدید تاریخ غربی و رنسانس اروپائی با یک اعتبار آغاز می‌شود و شاید بتوان گفت که در دوره جدید علم حقیقی به معنائی که فلاسفه ما می‌گفتند و می‌گویند دیگر مطرح نباشد. زیرا از چهارصد سال پیش به این طرف در غرب، نظر، تابع روش است یعنی دیگر حقیقت را مطابقت با نفس الامر نمی‌دانند و مخصوصا از زمان دکارت ملاک مطابقت کنار گذاشته شده است و در ایدالیسم که مهمترین جریان فلسفی دوره جدید است اصلا مطابقت مطرح نمی‌شود.

رئالیست‌ها هم که احیانا لفظ مطابقت را به کار می‌برند مرادشان مطابقتی است که همگان به آن قائلند و متأسفانه بعضی از اهل فلسفه هم این دو مطابقت یا این دو قول به مطابقت را فرق نمی‌گذارند. در باب مطابقتی که مقبول همگان است، هیچ طایفه‌ای و حتی سوفسطائیان نزاع ندارند بلکه نزاع بر سر اعیان موجودات و حقیقت نفس الامری اشیاء است. تمییز ادراک حقیقی از ادراک اعتباری موقوف بر این است که علم مطابق با نفس الامر را تصدیق کنیم و به عقل یا قوه مدرکه‌ای که نفس الامر را ادراک می‌کند و همچنین به قوای وهم و خیال که حدّ چیزی را به چیز دیگر می‌دهد و «روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی» بسط و گسترش در مفهومات حقیقی پدید می‌آورد، قائل باشیم. و حال آنکه در فلسفه جدید این ترتیبات و مراتب به هم

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۵۲

خورده است. در ترتیب جدید انسان دیگر صرفا ناظر نیست بلکه متصرّف است. با این مبناست که علم جدید، اعمّ از علم طبیعت یا علم انسانی و علم اجتماعی، به موضوع ثابت نیازی نـدارد و به عالمی متعلق است که همه چیز آن در تغییر و تحوّل است و بشـر هم خود در این تغییر شـریک و دخیل است. در این وضع، تفکیک علم حقیقی از علم اعتباری وجهی ندارد و چنانکه می‌دانیم در دوره جدید، علم را دیگر حتی به نظری و عملی هم تقسیم نمی‌کنند. علامه طباطبائی در مقابل این پیش‌آمد در تفکّر که آن را سفسطه و ایدالیسم خوانده‌اند، از فلسـفه دوره اسـلامی که خود به آن تعلق داشتند دفاع کردند نه این‌که قصد در انداختن طرح نوی در اخلاق و حکمت عملی داشته باشـند. بلکه نظرشـان اثبـات این معنی بود که مبـادی و اصول علم ثـابت است و اغراض و احساسـات در آن اثری نـدارد و به قول خود ایشـان «عقل و مقولات نظری در همه کس و همه‌جا و جمیع ظروف و احوال یکسان است». اما «... انسان یـا هر موجود زنـده دیگر در اثر احساسـات درونی خویشـتن ... یـک ادراکـات و افکاری می‌سازد که بسـتگی خاصّی به احساسات مزبور داشته ... و با بقاء و زوال و تبدّل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه زایل و متبدّل شود ...»[۱۱۰]

چنانکه از این بیانات برمی‌آیـد علم تابع امیال و احساسات و مقاصـد و پنـدارهای بشـر نیست؛ علمی که متجدّدان آن را متغیر و تابع مقتضیات زمان و تاریخ می‌دانند. فلسفه به معنی علم حقیقی و علم به اشیاء چنانکه هستند نیست بلکه علم به بایدها و نبایدها و آنهم بعضی از بایدها و نبایدهاست.

در این باب گرچه علامه طباطبائی به مقابله با ایدئولوژی غربی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۵۳

برخاسته‌اند در تفکر، نظر به اسلاف دوره اسلامی خود داشته و از حدود فلسفه دوره اسلامی خارج نشده‌اند.

می‌دانیم که از قـدیم میان متکلّمان و فلاسـفه نزاع و اختلاف بوده است. حکما در اثبات مطالب خود مقیّد و ملتزم به کتاب نبودند و متکلمان غرضی جز اثبات اصول دین نداشته‌اند. به این جهت گفته‌اند که علم کلام مقیّد به وحی است و حال آنکه در فلسفه برهان ملاـک است. این تعبیر برای فهم و درک اختلاـف علم کلاـم و فلسـفه کـافی نیست. اسـتاد شـهید مطهری در جائی گفته‌انـد (ظاهرا علاـمه طباطبـائی هم موافـق بـا مرحوم مطهری بوده‌انـد) اختلاـف فیلسوف و متکلّم در غـایت نیست بلکه در روش است. اگر غرض متکلّم دفـاع از دیـانت در مقابل معانـدان و مخالفان و اثبات اصول دین است، علامه طباطبائی در این غرض با ایشان شـریک بود امّا روش ایشان را ناقص می‌دانست.

می‌دانیم که متکلّمـان اهـل برهـان نبودنـد و به جـدل می‌پرداختنـد و پیـداست که فیلسوف نظر به برهان دارد و به مطالب جـدلی در فلسـفه اعتماد نمی‌کنـد. ولی در اینجا نکته‌ای پیش می‌آیـد و آن این‌که اگر علم کلام، علم جدلی است مطالب آن هم باید با جدل مناسبت داشته باشد و از سنخ مسلّمات باشد و حال آنکه ماده و مطلب فلسفه، یقینی است. پس به یک معنی درست است که متکلّم و فیلسوف در غرض و مقصود هم اختلاف دارنـد و طریقه اسـتدلال، مسـتقل از مقصود و مقصد ایشان نیست امّا تأکید بر این‌که این دو طـایفه در مقصـد و مقصود اختلاـف دارنـد، زمینه خلـط میـان برهـان و جـدل را فراهم کرد یـا لااقـل نشـانه غفلت از این خلط و آمیختگی بود. فعلا مجال تفصـیل این مطلب بسیار مهّم نیست همین قدر می‌گوئیم که اختلاف اهل جدل و اهل برهان به صورتهای مختلف در تاریخ فلسفه تکرار شده است. اما در

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۵۴

مورد این خلط زیاد سخت‌گیری نکنیم زیرا جدا کردن و تفکیک این دو امر مربوط به تاریخ فلسفه است و چه بسا که این تقسیم در حکم تمهید مقدمه برای اثبات و ردّ چیزی قرار می‌گیرد و در این صورت خود اعتباری خواهد بود.

به نظر آقای طباطبائی متکلّمان با امور اعتباری سـروکار داشـتند و گاهی این امور اعتباری را با حقایق می‌آمیختنـد. آیا متجدّدان هم در طریق متکلّمانند و مانند ایشان میان حقایق و اعتباریات خلط می‌کنند؟

صرف‌نظر از این‌که متجددان از حیث مقصد و مقصود در مقابل متکلّمان قرار دارند، شاید بتوان گفت که به نظر آقای طباطبائی هم (در بحث از ادراکات اعتباری) متکلّمان اعتباریات را به جای حقایق می گذاشتند[۱۱۱] و متأخران متجدد حقایق را اعتباری می گیرند. به این جهت متکلم را با سوفسطائی اشتباه نباید کرد و اطلاق سوفسطائی به متکلّمان به هیچ‌وجه روا نیست و به آن طایفه دیگر قابل اطلاق است و اصولا سوفسطائی کسی است که علم را اعتباری می‌داند و جز علم اعتباری هیچ علمی نمی‌شناسد. امّا ببینیم متکلمان چگونه اعتباریات را به جای حقایق گرفته‌اند.

مدار بحث‌های متکلمان حسن و قبح، وعد و وعید، جبر و اختیار و امثال این مسائل است و اینها در نظر آقای طباطبائی اعتباری است و در تشکیل قیاس برهانی جائی ندارد زیرا قضایائی که محمولات آن مسلماتی از قبیل حسن و قبح باشد مقدمه برهان نمی‌تواند باشد.

چنانکه اشاره شد بر سر این مسأله که آیا حسن و قبح عقلی است یا شرعی میان متکلمان اشعری از یک سو و معتزله و امامیه و فلاسفه از سوی دیگر اختلاف و نزاع بوده است. اشاعره حسن و قبح را شرعی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۵۵

می‌دانستند و می گفتند خوب، چیزی است که خدا به آن امر کرده یا آن را مباح دانسته و بد چیزی است که خدا آن را حرام کرده و بد قرار داده است. یعنی چیزها در ذات خود بد و خوب نیستند و اصولا اشیاء ذات ندارند که بالذات خوب یا بد باشند بلکه ملاک خوبی و بدی حکم شرع است. فلاسفه و معتزله و امامیه به حسن و قبح عقلی قائل بودند و می گفتند که اگر حسن و قبح اشیاء عقلی و ذاتی نباشد و مردم نتوانند خوب را از بد تمییز دهند تکلیف و وعد و وعید منتفی می‌شود. آیا علامه طباطبائی که حسن و قبح و جبر و اختیار و امثال این معانی را اعتباری می‌دانستند با اشاعره همداستان بودند که حسن و قبح شرعی است؟

ایشان در مقاله ادراکات اعتباری متعرض این اختلاف نشده‌اند؛ امّا از آنچه گفته‌اند به هیچ‌وجه شرعی بودن حسن و قبح استنباط نمی‌شود. قاعدهٔ کسی که درصدد تحقیق برمی‌آید که ببیند حسن و قبح از کجا می‌آید و نحوه پیدایش آن را بیان می کند، پیداست که آن را شرعی نمی‌داند. اشاعره هم که حسن و قبح را شرعی می‌دانستند، قضایا را به قضایای حقیقی و اعتباری تقسیم نکردند و هریک را به یک قوه نفسانی و نحوه ادراک معینی نسبت ندادند بلکه در مقابل طایفه دیگر، عقلی بودن حسن و قبح را انکار کردند. وانگهی اگر لوازم و نتایج اقوال علّامه را در نظر آوریم باید بگوئیم که ایشان هم مانند اسلاف خود حسن و قبح را عقلی می‌دانسته‌اند. زیرا: اوّلاً حسن و قبح را در عداد اعتبارات عمومی و قبل الاجتماع می‌دانند و این بدان معنی است که بشر بالطبع حسن و قبح را باز می‌شناسد. لفظ «بالطبع» در این اواخر، که دقت در اصطلاحات کم شده است، منشاء سوء تفاهم بوده و مثلا وقتی از قول ارسطو گفته می‌شود که

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۵۶

«انسان مدنی بالطبع است» گمان می کنند که مقصود فیلسوف این بوده است که اجتماعی بودن ذاتی و جزء ذات انسان است و حال آنکه چنین نیست. در نظر ارسطو، اجتماع و سیاست از لوازم وجود انسان است اما در مورد ما نحن فیه که گفتیم بشر بالطبع حسن و قبح را باز می‌شناسد مراد این است که طبیعت بشر اقتضای تمییز خوب از بد دارد و یکی از معانی عقلی بودن حسن و قبح همین است. ثانیا، ایشان در جائی که از حسن و قبح سخن گفته‌اند صرفا به حسن و قبح افعال پرداخته و حسن را دو قسم دانسته‌اند: یکی حسنی که صفت فعل است فی نفسه و [دیگر] حسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است، چون وجوب عام. بنابراین ممکن است فعلی که به حسب طبع بدو قبیح بوده باشد و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت.

در عبارتی که نقل کردیم چند نکته قابل تأمّل است یکی این‌که علامه طباطبائی معنی تازه‌ای از حسن و قبح مراد کرده و آن دو را

به معنی استحقاق مـدح و ذمّ نگرفته‌اند. به نظر معظم له آنچه ملائم و موافق با قوه فعالّه است خوب و هرچه موافق و ملائم نباشد بد است.[۱۱۲]

در عقلی بودن یا شرعی بودن حسن و قبح به این معنی نزاعی نیست و حتی اشعریان متأخر هم این حسن و قبح را عقلی می‌دانند و دلیلی نـدارد که آقـای طباطبائی جز این بگوینـد؛ وانگهی اعتبـاری با شـرعی و عقلی قابل جمع است. در میان متأخران کسانی پیـدا شده‌انـد که به متـابعت از سوفسـطائیان حسن و قبـح را نه عقلی می‌دانسـته‌اند نه شـرعی بلکه آن را یـک امر عـادی و احیانا فرهنگی خوانده‌اند.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۵۷

دیویـد هیوم و اتباع او که عقل و فلسـفه را انکار کرده‌انـد ناچار منکر حسن و قبـح شده و آن را به عادت برگردانده‌اند و حال آنکه آقـای طباطبـائی اعتباریـات اخلاقی و سیاسـی را عقلی یا لااقل عقلائی می‌دانسـتند، و به این جهت قیاس آراء ایشان با آنچه هیوم و مثال و اتباع او گفته‌انـد به هیـچ‌وجه درست نیست. چنانکه گفتیم اعتباری به معنائی که آقای طباطبائی از آن مراد کرده‌اند در مقابل عقل و عقلی نیست بلکه بر اثر هـدایت عقل پدیـد می‌آیـد؛ هرچنـد که عقل در اعتباریات نوعی تنزّل پیدا کرده و به معانی وهمی و خیـالی پرداخته است. امّا به‌هرحـال این امور وهمی و خیالی و به‌طور کلی وهم و خیال در تحت اشـراف عقل است و در موجوداتی که عاقل نیستند و نفس ناطقه ندارند در تحت هدایت تکوینی است. مطلبی که موجب سوء تفاهم شده این است که معمولا حسن و قبح را در زمره مشـهورات دانسـته و مخصوصا در کتب منطق خوب و بد را به‌عنوان مشـهورات می‌آورند. و می‌دانیم که مشـهورات مقـدمه برهان نمی‌توانـد باشـد و فرق خوب و بـد را با برهان نمی‌توان ثابت کرد پس عقلی هم نیست. و اولا هرکس بگوید حسن و قبح عقلی است، مرادش این نیست که می‌توان آن را با برهان اثبات کرد. ثانیا هر مشـهوری بالضروره عقلی نیست؛ چنانکه ارسطو با اینکه به حسن و قبـح عقلی قائل است در کتب اخلاقی خود و در کتاب خطابه خوب و بـد را از مشـهورات دانسـته است. امّا بعـد از ارسـطو تـا وقتی که مسأله ارتباط و نسـبت میان فلسـفه و دیانت عنوان شـد در این معنی بحث و اختلافی نبود و درست این است که بگوئیم این بحث‌ها، بحث‌های کلامی است.

مرحوم آقای مطهری در یکی از گفتارهایشان گفته‌انـد: «حکمای ما گرچه این مسأله (حسن و قبـح) را بحث نکرده‌اند امّا به حسن و قبح

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۵۸

ذاتی معتقد نیستند.»[۱۱۳] ولی مقصـود ایشـان این است که حسن و قبـح از جمله مبـادی برهـان نیست نه اینکه ندانند که متکلمـان امامیه (سـید مرتضـی، شـیخ طوسی، خواجه طوسی، علامه حلّی، عبد الرزاق لاهیجی و ...) و حکما بالاتفاق قائل بوده‌اند که بشر قوه تمییز خوب و بد دارد و مستحق مدح را از آنچه اسـتحقاق ذم دارد باز می‌شـناسد. پس چگونه مردی که محقق در آراء گذشـتگان بود و خود در مقدمه کتاب عدل الهی حسن و قبح عقلی را اثبات کرده بود توانسـته است به صراحت بگوید که حکما قائل به حسن و قبح عقلی نبوده‌اند!؟

در کتاب عدل الهی بحث در خوبی عدالت است و حکما و متکلّمان امامیه و معتزله قائل به حسن ذاتی عدل بوده‌اند. شـهید مطهری هم در این‌که عدل ذاتا خوب است هرگز تردید نکرده و بنابراین حسن و قبح را عقلی می‌دانسـته‌اند ولی اگر حسن ذاتی عدل اسـت و به فرض این‌که هر فعلی ذاتا خوب یا بـد باشد، همه طوایف مردمان در همه‌جا در باب خوبی و بدی افعال، متفق نیسـتند و چه بسـا فعلی که در میـان قومی پسـندیده است در نزد قوم دیگر زشت و ناپسـند باشـد و وقتی مرحوم مطهری می‌گفت که حکما به حسن و قبـح عقلی قائـل نبوده‌انـد مراد این بود که خوبی و بـدی افعـال و آداب تـابع اعتقـاد مردم است. البته چنانکه مرحوم علامه طباطبائی گفته‌اند هر فعل ارادی از هرکسی که صادر شود با اعتقاد به حسن صادر می‌شود. امّا این اعتقاد به حسن همیشه و در همه‌جا به یک

صورت نیست و چه بسا که در جائی فعلی را نیکو بدانند و در جای دیگر آن را نپسندند و حال آن‌که اگر خوبی و بدی ذاتی افعال و آداب بود عقل می‌توانست در هرجا و هروقت آن را بازشناسد و این تشخیص به اختلاف اوضاع زمان و مکان متفاوت

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۵۹

نمی‌شـد. پس مطلب این نیست که آیا عقل می‌توانـد حسن و قبـح را در اشـیاء و افعال بازشـناسد یا نمی‌تواند بلکه توجه به این نکته است که بشـر به‌عنوان فرد منتشر تسلیم مشهورات است و در مشهورات چون و چرا نمی‌کند و معمولاً هرچه را که به نیکوئی مشهور باشد نیکو می‌داند و هرچه به بدی شـهره باشد در نظر او بد است. ولی علامه طباطبائی تفکر را در مقابل شـهرت قرار نداده و صـرفا نحوه پیدایش باید و نباید و خوب و بد مشهور را بیان کرده‌اند. مع ذلک وقتی از فرد آدمی سخن گفته‌اند مرادشان فرد منتشر منحل در شـهرت و هرروزینگی نبوده و طبیعت آدمی را در نظر داشـته‌اند؛ و پیـداست که از نظر فیلسوفی مثـل ایشـان گرچه آدمی همواره «سود خود را می‌خواهد» اهل نظر نیز هست.

علامّه طباطبـائی در این مورد گفته‌انـد که ادراکـات حقیقی و ادراکات اعتباری ارتباط تولیـدی ندارنـد. البته اگر بنابراین باشـد که هریـک از ادراکات اعتباری و حقیقی به نحو خاص حاصل می‌شونـد و منشأ و غایت مختلف دارنـد از ارتباط تولیـدی میان آنها هم چیزی نمی‌توان گفت. بایـدها و نبایـدهای رایـج و شایع در اجتماعات با مطالبی که در کتابهای فلسـفه آمـده و در مـدارس تدریس می‌شود مناسـبت روشـنی ندارد اگر مناسبتی هم باشد مناسبت منطقی نیست ولی این بحث به حوزه مسلمات و مشهورات تعلق دارد. پس باید مواظب باشیم که دو مسأله متفاوت را که در دو سطح و مرتبه طرح می‌شود خلط نکنیم:

یکی این‌که آیا از احکام خبری و قضایای حکمت نظری می‌توان احکام انشائی و باید و نباید اسـتخراج کرد؟ و دیگر آنکه در اصل چه نسبتی میان حکمت نظری و حکمت عملی و میان نظر و عمل وجود دارد؟ اگر مسأله به صورت اول مطرح شود چه بسا که ما را به نزاعهای بی‌حاصل مشغول سازد و تاکنون هم که تا حدودی گرفتار شده‌ایم.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۶۰

چنانکه گفته‌انـد طبق قواعد منطق وقتی در مقدمات باید و نباید نباشد نمی‌توان نتیجه‌ای مشـتمل بر باید و نباید بدست آورد و گمان نمی‌کنم که کسـی باشد که بگوید می‌توان چیزی‌که در مقدمات قیاس نیست به نتیجه اضافه کرد ولی چرا احکام انشائی و ادراکات اعتبـاری را نتائـج قیاسـات منطقی گرفته‌انـد. منطق در جـای خود درست است اما تمام روابط و نسب را نمی‌توان در صورت قیاس و قیاس صوری گنجانـد و هرچه در منطق نگنجد بی‌معنی نیست. وقتی می‌گوئیم نبات از خاک می‌روید این حکم را از مقدمات قیاس بـدست نیـاورده‌ایم و می‌دانیم که در مفهوم خـاک هم نبات وجود نـدارد که با تحلیل آن مفهوم نبات بـدست آیـد. اینکه «بایـد» از «هست» بیرون نمی‌آیـد سـخن درستی است، منتهی سـخن درستی است که در پاسـخ یـک مسأله لغویـا تصـنعی گفته شـده است یا درست بگـوئیم صـرفا از جهت صـورت ظـاهر درست است. وقـتی می‌گوئیم: «زردآلو را بـا گـچ نمی‌سازنـد» نـادرست نگفته‌ایم اما سخنمان لغو و یاوه است و مگر کسـی گفته است که «زردآلو را با گـچ می‌سازنـد» که ما درصـدد تکذیب برآئیم. لفظ باید از لفظ هست بیرون نمی‌آید اما بایدها نحوه هستی ماست و با هستی نسبت دارد.

صـورت دوم مسـأله ایـن اسـت کـه حکمت نظری بـا حکمت عملی چه نسـبتی دارد و آیـا عقـل نظری و عقـل عملی دوامر مجزی و مستقلند.

آنچه از کلمات و سخنان محققان فلسفه استنباط می‌شود این است که عقل نظری و عقل عملی در اصل یک چیزند و تقسیم عقل به نظری و عملی فرع بر تعلق عقـل به اشیاء نظری و عملی است. به عبارت دیگر فیلسوف می‌گویـد که عقل یک بار می‌پرسـد که آن چیست؟ و بار دیگر می‌پرسد چه باید بکنیم؟ در طرح این پرسشها و در جوابی که داده

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۶۱

می‌شود عقل، عقل نظری یا عقل عملی می‌شود. البته با این بیان ارتباط و نسبت عقل نظری و عقل عملی در نظر فیلسوف معین نمی‌شود ولی اجمالا می‌رساند که تباینی میان نظر و عمل وجود دارد. این تناسب در صورت عبارات چندان پیدا و صریح نیست و هریک از حکمت نظری و عملی که به عبارت می‌آید تحقق امر خاصی است و با امر دیگر اشتباه نمی‌شود. اما اگر حکمت را به‌عنوان امر متحقّق در نظر آوریم بسته به اینکه چه مرتبه‌ای از فلسفه در فیلسوف متحقّق شده است متناسب با آن مرتبه عمل می کند. قرآن مجید به بهترین نحو این نکته را به ما تذکر داده است که اگر قابلیت معرفت نداریم و علم و دانائی و حقایق در جان ما نمی‌نشیند از هدایت ربّ محروم می‌مانیم. درست بگویم علم، بدون قرب حاصل نمی‌شود و در طریق قرب ملالت بی‌عملی و ضلالت بد عملی پیش نمی‌آید. علم عالم بی‌عمل، علم متحقق نیست و اگر متحقق بود از عمل منفک نمی‌شد. این است ارتباط علم و عمل.

اکنون برگردیم به اینکه ادراکات اعتباری با عقلی بودن یا شرعی بودن حسن و قبح چه ارتباطی دارد.

علامه طباطبائی نگفته‌اند که حسن و قبح عقلی نیست اما مطلبی را که فلاسفه دوره اسلامی اجمالا به آن رسیده بودند با نظر به بعضی اقوال متجدّدان به نحو تازه‌ای بیان کرده‌اند. در میان متجدّدان از قرن هیجدهم این پرسش پیدا شده است که آیا میان قانون طبیعت و قواعد اخلاقی مناسبتی وجود دارد یا ندارد. این پرسش صورت سطحی شده پرسش قدیمی در باب حسن و قبح عقلی است که مخصوصا در انگلستان مورد اعتنا قرار گرفته است. و کسی مثل توماس هاکسلی گفته است که اخلاق در مقابل طبیعت است و اگر مثلا تنازع بقا، قانون طبیعت باشد اخلاق حکم می کند که به آن تسلیم نشوند و برخلاف آن

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۶۲

عمل کنند یا اگر خودخواهی طبیعی باشد بشر باید از آن دوری جوید.

این قول در مقابل داروینیسم اجتماعی است که در آن می گویند قانون رفتار مأخوذ از قانون طبیعت است. آقای طباطبائی گرفتار این بحثها و حرفها بود و ناچار می‌بایست به طایفه اول بگوید درست می گویند که پیروی از قوانین علمی طبیعت رعایت قواعد و قوانین اخلاق نیست امّا اخلاق را مخالف با طبیعت نباید دانست. ایشان با طائفه دوم موافق بود که عمل و اخلاق بر وفق طبیعت است اما در تلقی طبیعت با ایشان اختلاف داشت و نمی گفت که قواعد اخلاق از قوانین علمی جدید بدست می‌آید و «هرگونه اندیشه تازه که تکامل اجتماع پیش آورد و هر طرح نوینی که ریخته شود باز کاری را که انسان به حسب فطرت اولی انجام داده پیروی کرده و روی همان کارگاه نخستین و نقشه اولی می‌ماند»[۱۱۴].

نزاعی که به آن اشاره کردیم یک نزاع عقلی نیست. هیچ‌یک از دو طرف نزاع اعتقادی به عقل ندارند و در بند تمییز ذاتی از غیر ذاتی نیستند که بگوئیم حسن و قبح را عقلی می‌دانند یا نمی‌دانند. قانون طبیعت هم ربطی به طبیعت به معنی ماهیت اشیاء ندارد. آقای طباطبائی چنانکه گفتیم قرابتی باهیچ یک از آن دو طائفه ندارند و نظام طبیعت و خلقت در نظر معظم له عین فرضیه‌ها و قوانین علم جدید نیست. نظام عالم در نظر او معقول است و با عقل شناخته می‌شود.

مناسبات اجتماعی و قواعد مدنی و آداب و سنن قومی چون با انسان به وجود می‌آید، گرچه موافق و مناسب با نظام عالم است، با اشیاء طبیعی تفاوت دارد و به مدد قوه وهم و خیال از روی گرده امور طبیعی ساخته‌شده است. مطابق این رأی باید و نباید و حسن و قبح حاصل

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۶۳

فعالیت هماهنگ اراده و واهمه است و قوه واهمه در مراتب قوای ادراکی میان ادراک عقلی و ادراک خیالی قرار دارد و اعتباریات، متعلق به این قوه است. در اینجا نباید وهم را به معنی مذموم آن تلقی کرد. وهم قوه‌ایست پائین‌تر از عقل که حقیقت اشیاء را ادراک نمی کند بلکه بیشتر مفید و مضرّ و مطلوب و نامطلوب را با آن تمییز می‌دهند. یا درستتر بگوئیم: وهم این صفات را از اشیاء

انتزاع می‌کند و آنها را با این صفات می‌شناسد یا عین این صفات می‌داند. و یا در اموری که غرض و غایت داریم و به تعبیر آقای طباطبائی سود خود را می‌خواهیم وجود شیٔ را در حسنی که دارد و سودی که از آن عاید می‌شود در می‌یابیم و حقیقت آن را در حاشیه یا در پرانتز قرار می‌دهیم و اگر گفته شود که ادراک این سود و حسن، عقلی نیست مراد این است که این ادراک نظری و بی‌غرضانه نیست. نه اینکه به هیچ‌وجه ادراک نشود و حتی وقتی می‌گوئیم که توسط وهم ادراک می‌شود بدانیم که از نظر فیلسوف قوه وهم در انسان با عقل ارتباط دارد و اگر عقل نبود وهم انسان هم به مرتبه وهم حیوانی تنزل پیدا می‌کرد (البته آقای طباطبائی تصریح به چنین امتیازی نکرده‌اند). باتوجه به این مطلب می‌گوئیم که در تعبیر حسن و قبح عقلی قدری مسامحه وجود دارد.

اگر تصور شود که حسن و قبح اشیاء را مثل وزن داشتن اجسام و تساوی زوایای مثلث متساوی الاضلاع ادراک می‌کنیم و آن دو را به این معنی عقلی می‌دانیم تصوّر درستی نداریم و پیداست که حسن و قبح به این معنی، عقلی نیست و کسی نگفته است که عقل نظری از آن حیث که عقل نظری است احکام اخلاقی را تمیز می‌دهد. مع هذا تمام کسانی که به فلسفه به معنی علم به اعیان و ماهیات اشیاء قائلند، عقل را شایسته آن می‌دانند که خوب را از بد و صلاح را از فساد و فضیلت را

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۶۴

از رذیلت بازشناسد و به خوب و صلاح و فضیلت امر کند. این ادراک، ادراک عملی یا وهمی و به نظر آقای طباطبائی اعتباری است. اصلا وقتی جوهرچیزی ادراک باشد چگونه آن را علم و معلوم ندانیم. به این ترتیب معلوم می‌شود که چرا آقای طباطبائی بحث کهن حسن و قبح را تجدید نکرده‌اند. ایشان حسن و قبح را شناختنی می‌دانستند و سعی کردند نحوه و نوع شناسائی آن را مورد تحقیق قرار دهند.

چنانکه گفته شد ظاهر بیان و تعبیرات علامه طباطبائی در فصل ادراکات اعتباری مانوس اهل فلسفه نیست و به زبان فنی فلسفه نوشته نشده است امّا ناآشنایان به فلسفه دوره اسلامی هم مقاصد نویسنده را چنانکه باید در نمی‌یابند و ای بسا می‌پندارند که ایشان حرفهای بعض ایدئولوگهای متجدّد را بیان می‌کنند ولی از بیان و تعبیر که صرفنظر کنیم چیزهائی در نوشته آقای طباطبائی ناگفته و نانوشته مانده است.

اگر از ایشان بپذیریم که بشر سود خود را می‌خواهد و برای سود خود، سود جامعه و برای سود جامعه عدالت را می‌خواهد، این پرسش پیش می‌آید که مگر سود و جامعه و عدالت امور اعتباری نیست؟ بشر از کجا می‌داند که سود او در چیست (سودی که با نظام جامعه و با عدالت مطابقت دارد) و چگونه سود را اعتبار می‌کند به عبارت دیگر میزان سود و زیان و منشاء آن چیست؟ آنکه در بند سود و زیان است نمی‌تواند میزانی برای تشخیص سود و زیان وضع کند و تشخیص او بر طبق عدالت باشد و جامعه به آن قوام یابد. شاید آقای طباطبائی وقتی از سود و زیان می‌گویند بشر را در فطرت سالم منظور کرده‌اند و سود و زیانی که می‌گویند سود و زیانی است که به حقیقت بشر می‌رسد و به عبارت دیگر مرادشان قرب به مبدء و بعد از آن است و سود انسان عبارتست از رسیدن او به مقام لایق ذات و مرتبه قرب حق. سیر کردن

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۶۵

در راه این سود گذشتن از سود و زیان است. کسی که این حال قرب را دریابد به سود و زیان کاری ندارد و شاید به زبانش بیاید که:

سوداگران خرمن پندار را بگوسرمایه کم کنید که سود و زیان یکیست

آیا علامه طباطبائی از این معنی غافل بوده و مبنای قانون شرع و اخلاق را صرف تمایلات و نیازهای مادی و نفسانی می‌دانسته است؟

با این‌که این قبیل استنباطها از مضامین مقاله «ادراکات اعتباری»، خصوصا اگر خوانندگان، مولف دانشمند مهذب آن را نشناسند.

امر غیر منتظره‌ای نیست، یقین بدانیم که جواب پرسش منفی است ولی برای این‌که مطلب روشن شود باید دو مسأله را از هم تفکیک کرد:

یکی این‌که باید و نباید را کی می‌گوید؟ و دیگر این‌که برای که می‌گوید؟ و کیست که می‌شنود و باید بشنود؟ ظاهر این است که گوینده و شنونده، بشر است، اما بشر چیست و کیست؟

علامه طباطبائی این پرسش را مطرح نکرده‌اند ولی معلوم است که بشر مفطوربه فطرت الهی را در نظر دارند. این بشر فرشته نیست و به تعبیر کتب الهی اگر شّری به او برسد جزع بسیار می‌کند و اگر خیری بیابد از دیگران باز می‌گیرد. او کنود و کفور و ظلوم و جهول است. باید و نباید را برای بشر و خطاب به او می‌گویند یعنی وضع باید و نباید بطور کلی مقتضای فطرت و طبیعت بشر است. پس اگر مرحوم علامه طبیعت بشر و نیازها و امیال او را حتی حاکم بر وضع بایدها و نبایدها دانسته باشند بی‌حق نبوده‌اند. اصلا وضع قوانین و انشاء بایدها و نبایدها اختصاص به بشر دارد و فرشتگان نیازی به باید و نباید و قانون تشریعی ندارند. آنها ظلم و تجاوز و خونریزی و گناه نمی‌کنند. حیوانات هم استعداد و نیازشان محدود

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۶۶

است و از حد تجاوز نمی‌کنند. تنها انسان است که قانون می‌خواهد و قانون را می‌پذیرد و هم زیر پا می‌گذارد. او محتاج قانون است اما قانون را از کجا می‌آورد و چگونه آن را ادراک می‌کند و می‌شناسد. آقای طباطبائی می‌گوید بشر نظام تکوین را می‌شناسد و به هدایت تکوین اعمال و افعال خود را انجام می‌دهد، چنانکه می‌بینید: «... اگر یکی از این موجودات فعالّه را (و البته هر موجودی فعال است) علمی فرض کنیم به این معنی که کارهای خود را با ادراک و فکر انجام دهد باید صور ادراکی افعال خود را به اقتضای قوای فعاله خود داشته باشد و چون افعال وی تعلق به ماده دارد باید صور علمیه موادی را که متعلق افعال وی می‌باشد داشته باشد و باید روابط خود را با آنها بداند ...»[۱۱۵]

علاوه بر آنچه قبلا گفتیم، علّامه مطلب دیگری را پیش آورده است و آن این‌که انسان به اقتضای قوای فعاله‌ای که دارد و به تناسب با آن افعال خود را ادراک می‌کند و به عبارت دیگر نوعی تعادل میان قوای نفسانی و اعضای تن او وجود دارد و هر باید و نبایدی که می‌گوید ساخته و پرداخته این هماهنگی و تناسب طبیعی است و طبیعت با تشکیل این بایدها و نبایدها «خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد».[۱۱۶]

به نظر آقای طباطبائی «مفهوم باید همان نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر وی موجود است و این نسبت گرچه حقیقی و واقعی است ولی انسان او را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی‌گذارد بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت می‌گذارد»[۱۱۷] گرچه آقای

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۶۷

طباطبائی «صورت علمی احساس» مذکور در عبارت بالا را مختص به انسان نمی‌داند، مرتبه‌ای از آن‌که با تاسیس مدینه انسانی و تاریخ مناسبت دارد خاص انسان است. موجودات دیگر هم از آن جهت که ادراک بسیط دارند مشمول حکمی که ظاهرا خاص انسان است، شده‌اند. پس وقتی نوشته علامه طباطبائی را می‌خوانیم در نظر داشته باشیم که آن بزرگوار مفسّر قرآن است و خوب می‌داند که انسان مخاطب به خطاب الهی است که: «یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّکَ کادِحٌ إِلی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقِیهِ» و این انسان هرچه از علم و اراده و قدرت و ...

دارد در نسبت با حق‌تعالی است. یعنی انسان مجموعه صفات و قوای جسمانی و نفسانی نیست که جدا از موجودات دیگر باطل و عبث به وجود آمده باشد بلکه حقیقت او عین نسبتی است که با مبدا عالم و آدم دارد و در این نسبت است که استعدادها و قوای او به نحوی ظاهر می‌شود و راه معینی در علم و عمل پیش می‌گیرد.

در این نوشته قصد راقم سطور این نبود که مشکلات بحث ادراکات اعتباری را عنوان کند بلکه مراد روشن کردن اطراف و جوانب این بحث و نشان دادن بعضی خلطها و سوء تفاهم‌ها و احیانا سوء استفاده‌ها بود. نکاتی که تذکر به آن در فهم مطاوی و مضامین مقاله ادراکات اعتباری ضرورت دارد عبارتست از:

۱- گرچه تقسیم ادراکات به حقیقی و اعتباری مطلب و نظر فلسفی است اما نحوه بحث آقای طباطبائی در مقابله با بعضی گفته‌ها و نوشته‌ها که بر طبق آنها فلسفه و دین تابع اوضاع و احوال تاریخی و متعلق به گذشته است تعیّن پیدا کرده است تا آنجا که می‌توانیم بگوئیم ایشان این مبحث را مقدمه رد و دفع اشکالات مخالفان ما بعد الطبیعه قرار داده‌اند.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۶۸

۲- نکته دوم این است که اگر مرحوم علامه طباطبائی بشر را موجود استخدام‌گر دانسته و روی اثر غرائز و شهوات و امیال در زندگی اخلاقی و اجتماعی بشر تأکید کرده و باید و نبایدها را به نحوی فرع بر حبّ ذات قرار داده‌اند باید بدانیم که اولا استخدام‌گری در نظر ایشان اختصاص به انسان ندارد و مشترک میان همه موجودات است و طبیعت انسان را نمی‌توان استخدام‌گری دانست. ثانیا حبّ ذات و میل به حیات و غرائز و اهواء، منشاء بایدها و نبایدها نیست. به عبارت دیگر بایدها به آنچه غرائز ما طالب‌اند تعلق نمی‌گیرد بلکه اینها شرط پیدایش بایدها و نبایدها است. بشر اگر غرائز و امیال و اهواء نداشت اخلاق و باید و نباید هم مورد پیدا نمی‌کرد اما اینکه کدام قوه حکم باید و نباید را صادر می‌کند به نظر مرحوم علامه عقل با تنزّل به مرتبه وهم این مهّم را انجام می‌دهد.

۳- نکته سوم ارتباط ادراک حقیقی و ادراک اعتباری است. به نظر آقای طباطبائی این دو سنخ ادراک رابطه تولیدی ندارند و همین دو سنخ بودن کافی است برای این‌که دریابیم نسبت تولیدی باهم ندارند. در واقع نفی این نسبت برای تاکید این مطلب است که این دو سنخ ادراک و حکم نباید باهم اشتباه شود (بحث در این‌که این تفکیک کی و چگونه پیش‌آمده است مجال دیگر می‌خواهد). این معنی متاسفانه از حیث ظاهر شبیه به مطلبی است که بعضی نویسندگان غربی در باب نسبت علم و اخلاق گفته‌اند. به نظر آن نویسندگان علم به معنی درست لفظ، علم جدید است و آنها به هیچ علم دیگری که مبنای اخلاق باشد قائل نیستند، البته اخلاق را از قوانین علم جدید نمی‌توان استنباط کرد. منتهی به نظر بعضی، علم جدید و بخصوص علوم انسانی و اجتماعی، حدود امکانات و وسع ما را معلوم

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۶۹

می‌کند و ما می‌فهمیم که چه نباید بکنیم. این رأی را در حقیقت به این صورت می‌توان بیان کرد: اخلاق هیچ مبنائی ندارد و همه چیز مباح است الا چیزهائی که دنیای جدید و متجدّد آن را نشدنی می‌داند.

پیداست که این مطلب با آنچه علامه طباطبائی گفته‌اند به کلی متفاوت است منتهی وقتی مطلب به این صورت بیان می‌شود که: «باید از هست نتیجه نمی‌شود» اختلاف و تفاوت پوشیده می‌ماند.

آنچه آقای طباطبائی گفته‌اند این است که دو نحوه و دو سنخ علم داریم: یکی علم حقیقی و دیگر علم اعتباری. علم اعتباری گرچه ریشه‌ای در علم حقیقی دارد (و بازگشت ادراکات اعتباری به ادراکات حقیقی است) نباید این دو را با یکدیگر اشتباه کرد. اما معاصران غربی از این قول مقصود دیگری دارند و مبدء‌شان هم جای دیگر است. آنها وقتی از نسبت علم و اخلاق سخن می‌گویند مرادشان از علم احیانا تمام احکامی است که بر طبق متدولوژی (که مناسبت با پژوهشهای علمی جدید دارد) به دست آمده است و مراد از اخلاق مجموعه بایدها و نبایدهاست.

بر طبق رای این طایفه بایدها را از علم نمی‌توان گرفت (و البته هیچکس از علمای علم جدید توقع تاسیس اخلاق ندارد) مع هذا توجه کنیم که بر طبق رای اینان علم و عمل در حدود متدولوژی قرار می‌گیرد یعنی در «باید» ها تابع نظام موجودیم ولی نبایدهای

ما را علم جدید معلوم می‌کند. پیداست که این سخنان با آنچه آقای طباطبائی در باب نسبت ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری دارند هم در مقدمات و هم در نتایج فرق دارد.

مقدمات سخن آقای طباطبائی معارف و علوم اسلامی است و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۷۰

مقصودشان هم دفاع از اسلام یا تمهید مقدمه برای دفاع از دین و فلسفه بوده است. اما مقدمات سخن دوم تسلیم به حدود متدولوژی خاص و نفی معارف قلبی و انکار علم به ماهیات و حقایق اشیاء است و نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود مشغول شدن به بازیهای فکری و غفلت بشر و تسلیم به عالمی است که در آن علم و تکنولوژی جدید ولایت دارد. اما بعضی از فضلای ما این معانی را به آراء منسوب به اشاعره و مخصوصا به بعضی اقوال ابن تیمیه تحویل کرده و به این صورت آورده‌اند که چون اخلاق از علم بیرون نمی‌آید، همه بایدها را از مبدا وحی باید اخذ کرد.[۱۱۸] وجه اشتراک آرائی که به این ترتیب در کنار هم قرار گرفته و التقاط شده است، انکار علم به ماهیات است و حال آنکه از جهات دیگر و حتی در مبدا و منتهی اختلاف دارند و مخصوصا اعتقاد به وحی را با مبانی اباحیت نمی‌توان جمع کرد و چه بسا که در این سعی نقض غرض شود و به دیانت، زیان رسد و گمان بشود که نزاعی از نوع نزاع اشاعره و معتزله از سر گرفته شده است. البته در تاریخ جدید صورتی از این نزاع می‌توان دید اما در بعضی موارد هم بحث‌ها و نزاعها تصنعی است. می‌دانیم که اشاعره و معتزله متکلّم بودند و از اوضاع دین دفاع می‌کردند و حال آن‌که متجدّدان حتی وقتی به کتاب آسمانی رجوع می‌کنند از آن برای تایید آراء و اهواء خود شاهد می‌آورند. علاوه بر این، مقدمات و نتایج آراء اشاعره و معتزله به کلی با مقدمات و نتایج اقوال متجددان متفاوت است. اشاعره که به حسن و قبح شرعی قائل بودند و می‌گفتند خوب و بد را خدا معین فرموده است علی الظاهر عجز بشر را در برابر خدا اثبات می‌کردند.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۷۱

معتزله هم که حسن و قبح را عقلی می‌دانستند و به تفویض قائل بودند شان و مرتبه تکلیف و بشر مکلّف را بالا می‌بردند و به‌هرحال این هر دو طائفه ملتزم و مقید به شریعت بودند و در احکام شرع چون و چرا نمی‌کردند و آن را با موازین غیردینی نمی‌سنجیدند. ولی در عصر کنونی گفتن اینکه «باید» از «هست» بیرون نمی‌آید و تمام بایدها را باید از کتاب اخذ کرد مسائلی را پیش می‌آورد. البته هیچ مسلمانی منکر نیست که تمام احکام دین و بسیاری از قواعد کار دنیا را از کتاب و سنت و روایات بدست می‌آورند و در این باب اختلافی نیست.

اختلاف در این است که بعضی می‌گویند کتاب جز ظاهر کتاب نیست و علم از عمل جداست. متجددان هم می‌گویند علم را ما خود به دست می‌آوریم، یا آن را از هرجا که لازم باشد می‌خریم و چون علمی که غربیان استاد آن هستند و روشهای علمی غربی با بایدهای غربیان (به نظر ایشان) مناسبت ندارد و به‌طور کلی از باید و نباید مستقل است با هر نوع باید و من جمله با بایدهای کتاب هم جمع می‌شود و باید جمع شود. غافل از این‌که اگر متدولوژی غربی آمد و مخصوصا اگر در بیرون از حدود پژوهشهای علمی نفوذ پیدا کرد بایدهای غرب را هم می‌آورد و چه بسا که این بایدها به ظاهر الفاظ دینی هم آراسته شود و این مرحله دشواری در تاریخ غرب‌زدگی است که خیلی زود از قیل و قال و ادّعا به درماندگی می‌رسد. چنانکه وقتی با توسّل به الفاظ و تعابیر منطق نتیجه می‌گیرید که اخلاق از علم بیرون نمی‌آید و بایدها و نبایدها را باید از کتاب گرفت، به بیان مطالب غیر فلسفی اکتفا می‌کنند و خود باید و نباید مشهور را می‌پذیرند. این وضع را با وضع اشاعره نباید اشتباه کرد؛ زیرا اشاعره به نام منطق نتیجه نگرفته‌اند که حسن و قبح شرعی است بلکه بطور کلی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۷۲

گفته‌اند که بشر هرچه دارد بی‌واسطه از خداست آنها میان علم و عمل از این حیث تفاوت قائل نیستند و حال آنکه معاصران قائل به

جدائی علم و عمل احیانا بشر را در کسب علم و روش علمی مستقل می‌دانند و حتّی تعیین نبایدها را برعهده علم جدید و مخصوصا علوم انسانی و اجتماعی می‌گذارند و بیانشان در این باب این است که علم جدید حدود امکانات و وسع ما را معلوم می‌کند و هرچه را که این علوم منع می‌کند از هر مرجع و منشائی که باشد ممنوع است. به این ترتیب حکم به نسخ تمام احکامی که به نظرشان تکلیف مالایطاق بیاید می‌دهند. پس گوئی وحی و کتاب در حدود علم جدید و در باب نبایدها نافذ نیست و صرفا بایدها را باید از آنجا باز گرفت اما اینهم صرف یک تعارف و لفاظی است و در عمل به جای رجوع به کتاب قواعد و رسومی که با متدولوژی و تمدن غربی آمده است احیانا به ظاهر الفاظ دینی و قرآنی آراسته می‌شود و گاهی ممکن است کار بجائی برسد که ظاهر الفاظشان توحید و شرع باشد و بدون اینکه خود بخواهند و بدانند «باطن آن همچو در نان تخم صرع».

پس اینکه می‌گویند «باید» از «هست» بیرون نمی‌آید گرچه بازی است اما شاید بازی و مشغولیت مضّری برای عده‌ای از جوانان بشود زیرا این بازی و مشغولیت ظاهرا بی‌ضرر اولا ـ مایه غفلت می‌شود و ثانیا سفسطه و مغالطه را به جای تفکّر می‌نشاند. وقتی می‌گویند اگر در مقدمات قیاس «باید» نباشد در نتیجه هم جائی برای «باید» نیست، درست می‌گویند و این یک مطلب ساده و پیش پا افتاده منطق است.

اما این معنی را مقدمه قیاس دیگر قرار می‌دهند و مقدمه دوم را به این صورت بیان می‌کنند که احکام و قضایای علمی از نوع احکام و قضایای خبری است و «باید» در آن نیست و نتیجه این‌که از مقدمات

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۷۳

علمی به نتایج اخلاقی نمی‌توان رسید پس علم و اخلاق از هم جداست. گوئی کسی گفته است که نتایج اخلاقی را از احکام علمی با ترتیب قیاسات صوری استنتاج می‌کنند. مبنای این مغالطه بر دو غلط است یکی این‌که تمام نسبت‌ها و مثلا نسبت علم و اخلاق نسبت مقدمات و نتایج در قیاس صوری نیست و دیگر آنکه در حکم «باید از هست نتیجه نمی‌شود»، باید و هست را ابتداء از اجزاء مقدمات می‌گیرند چنانکه می‌گویند اگر «باید» در مقدمات نباشد منطقا در نتیجه هم جائی ندارد اما وقتی نتیجه گرفتند که «باید» از «هست» نتیجه نمی‌شود بایدها را به معنی اراده تعرض به خوب و اعراض از بد و هست‌ها را به معنی احکام خبری علمی می‌گیرند و مخصوصا مفهوم علم را مبهم می‌گذارند و میان علم توحید و علم اصول دین و علم به ماهیات اشیاء و علم به روابط پدیدارها تفکیک نمی‌کنند. زیرا علم را منحصر به علم اخیر می‌دانند. آنها می‌گویند هرکس خلاف این بگوید التقاطی است و «اخلاق علمی» را یک پندار سست و شوم می‌دانند.

مطابق این رای از اینکه «خدای عالم، حّی مرید قادر متعال، وجود دارد» نتیجه نمی‌شود که باید خدا را پرستید. من دیگر کاری به حرفهائی مثل اخلاق علمی و بیرون آمدن باید از هست ندارم اما هیچ تفسیری بدتر از آن نیست که بگویند در قرآن و بطور کلی در دین، علم و عمل از هم جداست. جدائی علم و عمل با دوری بشر از دین و تفکر دینی مناسبت دارد و با این جدائی ریا و نفاق و دروغ و ظلم و تجاوز، رسمیت و صورت موجّه قانونی پیدا می‌کند. پس اصرار نکنیم که در قرآن عمل از علم جداست و وحدت علم و عمل را که لازمه کمال آدمی است عیب و نقص ندانیم و بالاخره قرآن را با بعضی حرفهای قالبی و مبهم و نسنجیده تطبیق نکنیم. این‌که اخلاق از علم بیرون می‌آید یا

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۷۴

نمی‌آید، اگر مقصود بیرون آمدن منطقی باشد مساله‌ایست که درست مطرح نشده است. قرآن کتاب هدایت است و تابع مسائلی که ما به غلط طرح می‌کنیم نیست. مع ذلک یک مورد از موارد جدل احسن قرآنی آورده می‌شود تا بدانند که تصدیق قدرت الهی با تقوای پروردگار ملازم است: «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّماواتِ السَّبْعِ وَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَ فَلا تَتَّقُونَ»[۱۱۹] خدای سبحان در آیات قبل و بعد این دو آیه و همچنین در آیه ۶۳ سوره عنکبوت و بسیاری آیات دیگر تذکر و تقوی و پرستش را با تصدیق

اسماء و صفات و به صورت نتیجه آن آورده است. ولی این ناچیز داعیه تفسیر قرآن ندارد و بد می‌داند کسی یا کسانی فتنه حرفهای غیردینی و ضد دینی شوند و آن حرفها را قبل از این‌که مورد تحقیق و رسیدگی قرار گرفته باشد ظاهرا با قرآن بسنجند و در حقیقت، قرآن را بر آن تطبیق کنند. آقای طباطبائی در بحث ادراکات اعتباری هرگز به قرآن استناد نکرده و آیات قرآنی را در تایید هیچ‌یک از سخنان خود نیاورده‌اند. زیرا با این‌که اصل استخدام را اثبات کرده‌اند روا نمی‌دانستند که قرآن به استخدام مطلب غیر قرآنی درآید. اگر کسی در آثار و آراء کسانی که قرآن را با تجدد و بر طبق اقوال و آراء متجددان و غربیان تفسیر می‌کنند دقت کند گرچه به ظاهر ممکن است مثلا چیزی از اشعریت یا اعتزال و ...

ببیند، اما در حقیقت از جوهر دینی اقوال این طوائف در آن چیزی نمی‌یابد و در بعضی از این تطبیق‌ها قشریت و ساده انگاری خوارج و تفویض معتزله و ظاهریت ابن تیمیّه یکجا جمع شده است. یکی از درسهای علامه طباطبائی این است که کتاب آسمانی و کلمات این کتاب را با موازین غیر قرآنی نسنجیم و به طریق اولی بازیهای فکری

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۷۵

متجددان را میزان دین قرار ندهیم.

در هر صورت مطالب علامه طباطبائی را با آنچه بعضی از مشتغلان به حرفهای موسوم به «فلسفه اخلاق» می‌گویند نباید اشتباه کرد و اگر مشابهتی باشد ظاهری است. کاش استاد فقید گرانمایه و مرد بزرگ علم و اخلاق مطلب خود را طوری تفصیل داده بودند که راه این قبیل تفسیرهای نادرست و اشتباهات خطرناک بسته می‌شد و انحطاط غرب را در کپسول تعبیرات و سخنان معظم له به مردم عرضه نمی‌کردند و به خورد ایشان نمی‌دادند. مع ذلک اگر در این اجمال هم دقت شود پیداست که نظر ایشان به جدائی علم و عمل نبوده و حرفهای منکران متجدد اخلاق ربطی به مطالب حکمت و معارف و کلام اسلامی ندارد.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۷۷

قانون علّیت و اختیار از دیدگاه علّامه طباطبائی

اشاره

محمّد تقی جعفری

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۷۹

بسم الله الرحمن الرحیم احساس اختیار و عشق به آزادی شخصیت با تحصیل زمینه معقول، یک احساس و عشق عالی است که در نهاد هر انسان آگاهی شعله‌ور است.

متهم ساختن این فروغ تابناک (که از آغاز تاریخ به‌عنوان یک عامل نیرومند پیشرفت و تکامل بشری، مسیر او را روشن ساخته و او را سخت تحریک نموده است) به خیال بی‌اساس، اهانتی به انسانها است که به هیچ‌وجه قابل اغماض نخواهد بود. خاموش ساختن این فروغ انسانی مساوی اسیر نمودن انسان در دست عوامل ناچیز و محقر، در برابر شخصیت او است که فقط کلماتی مانند ضرورت، حتمیت، قطعیت و جبر با مفاهیم چشمگیر قانونی که در بر دارند، می‌توانند بالاتر و مسلط بر گوهر والای شخصیت بالانگر آدمی به نمایش درآیند.

متفکران می‌توانند به جای تلاش‌های فکری بی‌پایان و با نادیده گرفتن بن‌بست‌های علمی در این مسأله که آنان را به توقف‌های لحظه‌ای و یا پایدار وادار می‌کنند، طرق تقویت شخصیت را بیان کنند که با قدرت تصرف در انگیزگی علل، انسانها را به آزادی والا و اختیار معقول، نائل گردانند.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۸۰

معلمان و مربیان با بیان ارزش و قدرت شخصیت، در هموار ساختن مسیر وصول انسانها به کمال ممکن، مؤثرترین گام را در چشاندن طعم آزادی و اختیار به انسانها برداشته‌اند، تا آنجا که کار و اندیشه و گفتار و هدف‌گیریهای آنان مستند به شخصیت کمال اندیش و جمال‌گرای خویشتن بوده باشد نه به یک دانه کشمشی که گرمش کند و به یک دانه غوره‌ای که سردش نماید.

اگر معنای انتظار چنین ترقی و تعالی را از صاحبنظران با اخلاص جامعه بشری بپرسید، حتما به شما پاسخ خواهند داد که معنای این انتظار عبارتست از انتظار به پایان رسیدن زندگی ماقبل تاریخ انسانها با رگه باریکی از تلاشگران کمال و آغاز تاریخ حیات حقیقی آنان.

مرحوم علامه طباطبائی در مجلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم مقاله هشتم و نهم را به ترتیب به مباحث «ضرورت و امکان» و «علت و معلول» اختصاص داده‌اند. در این دو مقاله مطالب بسیار مفید و با اهمیتی را مطرح نموده‌اند. در مقاله «ضرورت و امکان» از ص ۱۳۶ از نکته ۲ مقدمه‌ای برای توصیف اختیار و اثبات آن، با نظریه قانون «علیت» که مانند آب در همه شاخه‌ها و برگها و ریشه و ساقه و میوه‌های درخت بزرگ معارف بشری نفوذ دارد، متذکر شده‌اند.

لازم به نظر می‌رسد که نخست ما به عبارات ایشان در این مقدمه توجهی دقیق داشته باشیم، سپس به تفسیر و تحقیق اصل مسأله بپردازیم. مرحوم علامه در مأخذ فوق چنین می‌گوید:

«دو نظریه گذشته (هر پدیده معلولی تا ضرورت نداشته باشد، موجود نمی‌شود- این ضرورت را علت به وی می‌دهد) این نتیجه را می‌دهد که: هر معلول نسبت به علت ضرورت بالقیاس دارد. یعنی اگر معلولی را با علت خودش بسنجیم، نسبت ضرورت را خواهد داشت و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۸۱

البته این نسبت، یعنی ضرورت بالقیاس تنها میان معلول و علت تامه آن وجود دارد، نه میان معلول و اجزاء علت آن و نه میان معلول و خارج از علت، بلکه نظر به اینکه تنها علت تامه است که ضرورت‌دهنده می‌باشد اگر چیزی را به غیر علت تامه‌اش نسبت دهیم، نسبتی دیگر که مخالف با نسبت ضرورت است پیدا خواهد کرد که نسبت امکان بالقیاس نامیده می‌شود» آنگاه مثال مناسبی را به قرار زیر می‌آورند:

«مثلا» اگر آب را با حفظ شرایط زمانی و مکانی به ترکیب اکسیژن و هیدروژن نسبت دهیم، خواهیم گفت: پیدایش آب ضروری است. و اگر همین آب را به اکسیژن تنها نسبت دهیم، البته ضرورتی پیدا نخواهد شد، زیرا از اکسیژن تنها، آب به وجود نمی‌آید؛ ولی امکان دارد به این معنی اگر بقیه اجزای علت به شرایط منضم شود، آب به وجود می‌آید، وگرنه، نه. پس اکسیژن می‌تواند آب بشود (با انضمام بقیه اجزاء و شرایط) و می‌تواند نشود (بی‌انضمام بقیه اجزاء و شرایط) و اگر خوردن را که یکی از افعال ماست به علت تامه‌اش (مجموع انسان- علم- اراده- سلامت اعضاء فعاله و بودن ماده قابله و شرایط دیگر) نسبت بدهیم، تحقق وی ضروری است، ولی اگر به پاره‌ای از اجزاء علت با قطع نظر از اجزاء و شرایط دیگر مثلا «به انسان تنها و علم تنها نسبت بدهیم، دیگر نسبت ضرورت را نخواهد داشت، بلکه ممکن خواهد بود، یعنی می‌شود از فاعل صادر شود و می‌شود صادر نشود. و این همان اختیاری است که انسان فطرتا برای خود اثبات می‌کند و خود را مختار یعنی آزاد در فعل و ترک، و افعال خود را برای خود اختیاری می‌شمارد.»

سپس استدلالی را برای اثبات اختیار می‌آورد و می‌گوید:

«اگر چنانچه انسان خود را فطرتا مختار نمی‌دانست، هیچگاه

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۸۲

با فکر و ترّوی فعل را انجام نمی‌داد و یا ترک نمی‌کرد و هرگز اجتماعی را که دارای شؤون مختلفه امر و نهی و پاداش و تربیت و سایر توابع است، برپا نمی‌کرد. زیرا هرچه شدنی است، شدنی است و هرچه نشدنی است، نشدنی است و دیگر چیزی که فعلا نیست و ممکن است بشود، نیست و فعلی که اکنون انجام نیافته و می‌توانیم انجام دهیم، نداریم».

از استدلال مرحوم علامه و همچنین در دو مورد از پاورقی‌ها (ص ۱۵ و ۱۵۳) چنین برمی‌آید که عامل عمده اختیار همان مرحله سنجش و مقایسه و محاسبه و تأمل است و چند مسأله مهمی که در این مبحث می‌توان در نظر گرفت، بدین قرار است:

مسأله یکم- آیا ضرورت موجود در قانون «علیت» در هردو قلمرو برون ذاتی و درون ذاتی، یکی است؟

مسأله دوم- آیا وجود مرحله «سنجش و مقایسه و محاسبه و تأمل» برای اثبات اختیار می‌تواند دلیل صحیحی بوده باشد؟

مسأله سوم- عامل شخصیت و ضعف و قوت آن، چه مقدار می‌تواند در ابتدائی بودن و عالی بودن اختیار دخالت داشته باشد؟

مسأله چهارم- آیا می‌توان از آثار و خواص رشد شخصیت مانند احساس برین تکلیف و ندامت و شرم، اختیار را اثبات نمود؟

مسأله یکم- آیا رابطه موجود در قانون «علیت» در هردو قلمرو برون ذاتی و درون ذاتی یکی است؟

مقصود از سؤال فوق این نیست که ممکن است ضرورتی که قانون «علیت» در پدیده‌ها و فعالیت‌های درون ذاتی دارد با ضرورتی که در موجودات و روابط جهان برون ذات دارد، از نظر ماهیت یا کیفیت متفاوت بوده باشد، زیرا ضرورت در مقابل امکان «به‌معنای خاص

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۸۳

آن» حقیقتی است که عبارت است از حتمیت مورد. بلکه آنچه باید مورد دقت و تأمل قرار بگیرد، این است که ضرورت در واقعیات جهان برونی و روابط موجود در میان آنها، نمی‌تواند بجز ماهیت و خواص و تعینات واقعیت‌ها مستند بوده باشد. در همان مثال آب که مرحوم علامه طباطبائی متذکر شده‌اند، ضرورتی که میان دو عنصر اکسیژن و هیدروژن و تفاعل آن دو با نسبت معین و دیگر شرایط به عنوان علت و آب به‌عنوان معلول وجود دارد، به چیزی جز همان دو عنصر و تفاعل آن دو نمی‌باشد. در صورتی که در کارهای اختیاری مافوق واقعیات و فعالیت‌های درونی، پای شخصیت در میان است.

عالمی که از طرف شخصیت مانند احساس برین تکلیف و آرمان‌گرائی فوق معامله‌گری‌ها در صدور کار دخالت می‌ورزد، به عنوان جزئی از علت کار اختیاری به دیگر اجزاء علت ضمیمه نمی‌شود، یا حداقل می‌تواند ضمیمه نشود. بلکه می‌تواند مشرف به همه آنها بوده باشد. تعریف کار اختیاری هم از اینجا به دست می‌آید که عبارتست از «نظاره و سلطه شخصیت به دو قطب مثبت و منفی کار» نظاره و مدیریت شخصیت درباره کار اختیاری مانند علت یا جزئی از اجزاء علت کار نیست که گفته شود: کار با نظر به همه اجزاء علت و مدیریت شخصیت، ضرورتی مانند ضرورت موجود در قانون «علیت» در جهان برون ذاتی دارا می‌باشد.

چنانکه نمی‌توان گفت: نظاره و سلطه خداوندی بر عالم هستی یکی از اجزاء علت صدور کار اختیاری از انسان است، زیرا نظاره و سلطه خداوندی بر عالم هستی بالاتر از آن است که ضمیمه اجزاء علل جهان هستی قرار بگیرد، بلکه این نظاره و سلطه عبارت از قیومیت و فیاضیت خداوندی بر هستی است. شخصیت انسانی هم در کار اختیاری

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۸۴

حالتی شبیه به قیومیت و فیاضیت به کار دارد، نه اینکه جزئی از اجزاء علت کار بوده باشد. ممکن است این سؤال مطرح شود که شخصیت آدمی این قیومیت و فیاضیت را از کجا بدست آورده است؟ پاسخ این سؤال روشن است و آن این است که شخصیت به وسیله فطرت ناب و عقل سلیم می‌تواند مایه دو پدیده مزبور را از درک حق و باطل و نیک و بد و زشت و زیبا و قانون و غیر ذلک بیندوزد و آنها را به صورت یک عامل فعال در درون درآورد.

مسأله دوم- آیا وجود مرحله سنجش و مقایسه و محاسبه و تأمل می‌تواند برای اثبات اختیار دلیل صحیحی بوده باشد؟

مسلم است که هر کار اختیاری از مرحله‌ای به نام سنجش و مقایسه و محاسبه و موازنه عبور می کند. این مرحله خود کشف از این حقیقت می کند که شخصیت یا به قول مرحوم علامه انسان در برابر هر عامل و انگیزه‌ای به اسارت جبر آن عامل و انگیزه در نمی‌آید. شاید آدمی برای انجام یک کار اختیاری روزها بلکه ماه‌ها و سالها در همین مرحله حساس متوقف شده به موازنه‌ها و سنجش‌ها و محاسبه‌ها بپردازد. این مطلب کاملا صحیح است. نکته مهمی که در این مورد باید در نظر گرفت، این است که کسی که قانون علیت را فراگیر می‌داند می‌تواند این مرحله را هم که مرحله موازنه و سنجش و محاسبه نامیده می‌شود، مشمول قانون علیت بداند و بگوید: آدمی حتی اگر یک لحظه ناچیز در تأمل و محاسبه درباره کار اختیاری بسر ببرد، باز در همان لحظه قانون علیت از ناچیزترین پدیده و فعالیت ذهنی درباره کاری که صادر خواهد گشت برکنار نمی‌باشد. نهایت امر این است که هریک از آن پدیده‌ها و فعالیتها پس از نشان دادن چهره و رابطه خود با کاری که صادر خواهد گشت، با اختلاف دو ماهیت و ارزش و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۸۵

اصالت و فرعی بودن و چگونگی وسیله بودن به کار مفروض، جزء یا مقدمه‌ای برای آن کار خواهد بود. از همین نکته مهم به این نتیجه می‌رسیم که مرحله سنجش و مقایسه و تأمل به تنهائی نمی‌تواند دلیل اختیار واقعی انسان باشد، شاید توجه به همین نکته بوده است که مرحوم علامه چنین تعبیر کرده است:

«و این همان اختیاری است که انسان فطرة برای خود اثبات می کند و خودش را مختار یعنی آزاد در فعل و ترک و افعال خود را برای خود اختیاری می‌شمارد»[۱۲۰]، یعنی انسان به جهت عبور از این مرحله است که خود را دارای اختیار می‌بیند. البته نمی‌خواهیم بگوئیم: مرحوم علامه اختیار انسان را یک پدیده تلقینی معرفی می کند، بلکه منظور این است که مرحله مزبور که هریک از اجزایش محکوم به همان قانون علیت است که مجموع مقدمات و شرایط و مواد را در برمی گیرد، احساسی درباره اختیار در انسان به وجود می‌آورد ولی نباید فراموش کرد که این احساس یک پدیده روانی بسیار قوی است.

مسأله سوم- عامل شخصیت و ضعف و قوت آن، چه مقدار می‌تواند در ابتدائی بودن و عالی بودن اختیار دخالت داشته باشد؟

اگرچه در بعضی روانشناسان و محققان در علوم انسانی این مسأله فوق العاده با اهمیت را نادیده گرفته و پیرامون آن به بررسی و تحقیق نمی‌پردازد و یا اگر هم بخواهند، بحثی مختصر بدون اینکه علاقه شدید به آن داشته باشند، مطرح می‌نمایند و هنگامی که احتیاج به اندیشه‌های عمیق‌تر داشته باشد، آن را به دیگر رشته‌های علوم انسانی و یا به معرفت‌های متافیزیکی حواله می کنند! با این حال مسأله مورد بحث با اهمیت‌تر از آن است که با بذل توجه محققان، جدی تلقی شود

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۸۶

و با بی‌اعتنائی آنان بی‌اهمیت معرفی شود. به‌هرحال، اگر پیشتازان تعلیم و تربیت و مدیریت‌های اجتماعی بخواهند، انسانهائی را در جامعه بپرورانند که از اختیار عالی (نه از نوسان میان گرمی یک دانه کشمش و سردی یک دانه غوره) برخوردار باشند، حتما باید در تقویت شخصیت افراد گام‌های مؤثری بردارند، که هرگونه عوامل لذت حیوانی و خودخواهی‌ها نتواند به‌عنوان انگیزه فکر و عمل، آنان را به هیجان و احساسات زودگذر دچار نموده و سرنوشت حیات آنان را به دست عوامل متضاد محیط و اجتماع و وراثت و تخیلات و تحریکات غریزی محض بسپارد. هر اندازه که شخصیت انسانی قدرت بیشتری پیدا کند، بدون تردید مقاومت او را در برابر عوامل تحریک کننده افزایش می‌دهد. این مطلب که گفته شد، به‌عنوان یک اصل مسلم قابل پذیرش است. آنچه باید مورد توجه شدید قرار بگیرد، دو مسأله است که برای تقویت شخصیت، ضرورت دارد:

الف- طرق تقویت شخصیت چیست؟ ب- مختصات و آثار یک شخصیت رشد یافته و قوی که از پدیده اختیار برخوردار باشد کدام است؟

طرق تقویت شخصیت

۱- هر آنچه به‌عنوان حقیقت تلقی می‌شود، باید طوری آن را جدی در نظر گرفت که گوئی عنصر اساسی و حیاتی شخصیت است، مانند تنفس از هوا که عامل بقای حیات طبیعی انسانی است. زیرا شخصیت انسانی بدان جهت که هویت خود را بر مبنای حقیقت می‌داند و هیچ انسانی نیست که شخصیت خود را برخلاف حقیقت استوار بسازد. شخصیت از هر بعدی که در نظر بگیریم، چه بعد بیولوژی باشد، چه فیزیولوژی و چه روانی بر مبنای واقعیات به وجود آمده است.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۸۷

بنابراین، یک انسان آگاهانه نمی‌تواند به واقعیاتی که شخصیت را به وجود آورده است، بی‌اعتنا باشد، و یا شخصیت خود را از واقعیات قطع کند و چون چنین کاری محال است پس شخصیت نمی‌تواند هویت خود را از حقیقت، خواه به‌معنای انطباق درک با شیء درک شده و خواه به‌معنای هر واقعیت شایسته وجود منقطع بسازد. وقتی که ضرورت عدالت یک حقیقت تلقی شد، باید معنایش این‌طور تلقی شود که شخصیت بدون عدالت پوچ و مرده است. هنگامی که صمیمیت در ارتباط با انسانها (مگر در موقعی که موجب سوء استفاده خود کامگان خودمحور نباشد) ضروری تلقی گشت باید این‌گونه معتقد شد که بدون صمیمیت در ارتباط با انسانها شخصیت پوچ و مرده است. وقتی ضرورت معرفت و علم برای یک شخصیت به‌عنوان یک حقیقت ثابت شد، باید بدون کمترین مسامحه دنبال این حقیقت را گرفت، زیرا شخصیت با علم به این‌که معرفت و علم حقیقت است، گسیختن از علم و معرفت برای آن، درست مانند گسیختن از هویت خویش است.

۲- بدست آوردن منطق حقیقی کار و نتیجه آن. اغلب افراد انسانی تحصیل رشد و کمال شخصیت را با کارها و حرکات معمولی زندگی به طبیعی مقایسه می‌کنند و گمان می‌کنند: چنانکه یک کارگر با انجام کار، بدون فاصله حق دستمزد را دارا می‌گردد و از دیدگاه قوانین و مقررات اجتماعی حقی که بدست آورده است، باید ادا شود و همچنین هنگامی که یک انسان در منزل خود تشنه است، بلند می‌شود چند قدم برمی‌دارد و آب را به دست می‌آورد و آن را می‌آشامد، کار و نتیجه در منطق شخصیت هم از این قبیل کارها و نتایج می‌باشد!! ما باید به خاطر بسپاریم که کار برای نتیجه‌گیری در مسیر

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۸۸

تقویت شخصیت، چنانکه از نظر حقایقی که باید برای ساختن هویت شخصیت، تحصیل شود، حساس و مهم است. همچنین از نظر مدت زمان کار و نتیجه سازنده هویت شخصیت خیلی حساس و بااهمیت است. یعنی چنین نیست که شما با یک رفتار عادلانه که امروز انجام داده‌اید، نتیجه تبلور هویت شخصیت را با عدالت، در همین روز بدست بیاورید. و چنین نیست که یک یا چند رفتار اخلاقی عالی و همچنین با بجا آوردن مقداری دستورات خداوندی دارای یک شخصیت عالی و نیرومند بوده باشید، اگرچه همان کار ناچیز هم دارای اثر مخصوص به خود می‌باشد. بلکه برای تبلور عدالت در هویت شخصیت و تقویت آن، با دستورات خداوندی تکاپوی مداوم موردنیاز است که شخصیت معمولی تدریجا ضرورت و ارزش عدالت و اخلاق و عمل به دستورات خداوندی را دریابد.

البته انقلابات ناگهانی در دگرگون شدن شخصیت و به دست آوردن قدرت و عظمت را نمی‌توان نادیده گرفت، مانند انقلاب روحی حرّ بن یزید ریاحی و فضیل بن عیاض و حکیم سنائی و مولوی، این‌گونه انقلابات سریع و فوق العاده مهم از یک قانون فوق تربیت سرچشمه می‌گیرد که می‌توان آن را از رازهای بزرگ روح آدمی تلقی نمود.

یعنی اگرچه رگه‌هایی از آمادگی‌های قبلی برای به وجود آمدن چنین انقلاباتی که قطعا از جهش‌های غیرمعمولی برخوردار است، در انسان‌های منقلب لازم است، ولی اصل علت سرعت انقلاب و جهش، با توضیحات معمولی روانشناسی امکان‌پذیر نیست. و به همین جهت است که روانشناسان معمولی پیرامون این مساله و در هویت آن، بحثی به میان نمی‌آورند. می‌توان گفت: حادثه‌ای که

موجب چنین انقلابی سریع می‌باشد، مانند یک ضربه خیلی شدید

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۸۹

است که بر صخره سطح ظاهری شخصیت وارد می‌آید و آن را منفجر می‌سازد و چشمه‌سار خود روح با سرعت به جریان می‌افتد.

این مطلب را مولوی در بیت سوم ابیات زیر بیان می‌کند:

این صدا در کوه دلها بانگ کیست‌گه پر است زین بانگ این‌که گه تهیست

هرکجا هست آن حکیم اوستادبانگ او از کوه دل خالی مباد

هست کُه کآوا مثّنا می‌کندهست کُه کآواز صد تا می‌کند

می‌زهاند کوه از آن آواز و قال‌صد هزاران چشمه آب زلال

چون ز کُه آن لطف بیرون می‌شودآب‌های چشمه‌ها خون می‌شود

زان شهنشاه همایون نعل بودکه سراسر طور سینا لعل بود

جان پذیرفت و خرد اجزای کوه‌ما کم از سنگیم آخر ای گروه

کو حمیت تا ز تیشه وز کلنداین چنین کُه را بکلی بر کنند

بو که بر اجزای او تابد مهی‌بو که در وی تاب مه یابد رهی

ولی این‌گونه انفجارهای روانی و انقلابات روحی که موجب دگرگون شدن همه عناصر و ارکان شخصیت می‌گردد، اگرچه فی نفسه خیلی فراوان دیده شده است، با این حال در برابر تربیت تدریجی و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۹۰

اصلاح قانونی رسمی شخصیت بسیار در اقلیت است.

ب- مختصات و آثار یک شخصیت قوی و رشد یافته که از پدیده اختیار برخوردار باشد، چیست؟

این مختصات و آثار متعدد و متنوعند. از آن جمله:

۱- ظرفیت و تحمل در برابر نوسانات و ضربات که سراغ هر کسی را می‌گیرند. این ظرفیت بقدری با اهمیت است که اگر گفته شود: راز اساسی روح با بدست آوردن آن آشکار می‌شود و دارنده روح را قطعا در مسیر کمال قرار می‌دهد، هیچ مبالغه‌ای در کار نبوده است.

دو بیت زیر را از جبران خلیل جبران در نظر بگیریم:

السرفی النفس حزن النفس یستره‌فان تولی فبا لافراح یحشتر

فان ترفعت عن دغد و عن کددجاودت ظلا الذی حادت له الفکر

(راز نهانی نفس آدمی را اندوه نفس می‌پوشاند، و اگر اندوه از نفس برکنار شود و شادی‌ها روی بیاورد، راز نهانی نفس با شادی‌ها پوشیده می‌شود. اگر از عیش لذت با دو تیرگی اندوهبار بالاتر بروی، همسایه خدائی خواهی گشت که اندیشه‌ها درباره آن حیران مانده‌اند).

این ظرفیت از قرار گرفتن انسان در دامان انگیزه‌های بی‌اساس و بی‌ارزش و همچنین از وحشت و رعب ناگواریها جلوگیری می‌کند و مجال محاسبه و موازنه و تأملات همه‌جانبه درباره شؤون زندگی را به انسان باز می‌کند. و انسان با این محاسبات است که می‌تواند بهترین انگیزه‌ها را در مسیر زندگی خود انتخاب کند، به اضافه آرامش روحی که انسان را از دخالت احساسات و هیجانات بی‌اساس در تفکرات و گزینش‌هایش در امان نگه می‌دارد.

۲- نشاط و سرور پرمعنای درونی که از جریان طبیعی روح در

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۹۱

مسیر «حیات معقول» نصیب شخصیت رشد یافته می گردد. ناگواریها و ناراحتی‌ها مانند خوشی‌های طبیعی زودگذر، این آرامش روحی را نمی‌توانند برهم بزنند.

۳- عالی‌ترین مختص شخصیت‌های قوی و رشد یافته، قدرت اختیار است که هر اندازه رشد شخصیت بالاتر باشد، اختیار آن عالی‌تر خواهد بود. به همین جهت است که می‌توان گفت: اغلب مردم معمولی که اعتنائی به تقویت و رشد شخصیت ندارند، از آزادی‌های ابتدائی و ساده که به مناسبت خود ایجاب مسؤولیت می‌نماید استفاده می کنند و گمان می‌برند که واقعا از اختیار عالی انسانی برخوردارند! رشد و شکوفائی شخصیت به احساس آزادی محض هم قناعت نمی کند، بلکه همه اهتمام آن متوجه این است که خیر و کمال را انتخاب کند.

مسأله چهارم- آیا می‌توان از آثار و خواص رشد شخصیت مانند احساس برین تکلیف و ندامت و شرم، اختیار را اثبات نمود؟

۱- ما این مسأله را بارها مطرح کرده‌ایم که احساس برین تکلیف به‌معنای اینکه آدمی فوق انگیزه‌های علیت جبری کیفر و پاداش، احساس تکلیف نماید و انجام آن را فقط به مقتضای رشد شخصیت، بخواهد و به آن عمل کند و حتی در انجام تکلیف از لذت روانی نیز صرف‌نظر نماید، و به عبارت مختصرتر از معامله گری و منفعت‌طلبی بالاتر رود، این نوع احساس تکلیف و انجام آن، قطعا از خواص عالی رشد شخصیت است و به جرأت می‌توان گفت: تا کسی طعم این احساس تکلیف و انجام آن را بدان جهت که مایه روح شخصیت است، نه بدان جهت که نفعی در بر دارد، یا زیانی را برطرف می کند، نچشد، طعم واقعی انسانیت را نچشیده است. اگر

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۹۲

برای اثبات اختیار هیچ دلیلی جز این نبود، کافی بود که همه مکتب‌های مدافع جبر این پدیده والا را بپذیرند، زیرا فرض این است که کاری که با این احساس صادر می گردد، بالاتر از جریان قانون علیت انجام می گیرد. آنچه انگیزه و عامل کار است، خیرطلبی و کمال‌جوئی شخصیت است نه عوامل خارج از ذات شخصیت و بدان جهت که خیرطلبی و کمال‌جوئی شخصیت آدمی یک جریان جبری درونی نیست، پس عمل مستند به نظاره و سلطه و اقتضای خیرطلبی و کمال‌جوئی شخصیت اختیاری می‌باشد.

۲- یکی دیگر از خواص رشد شخصیت که می‌تواند اختیار را اثبات کند، پدیده ندامت (پشیمانی) است. این پدیده دلیل قاطعی است به اینکه انسان پشیمان، در مسیر کار زشتی که انجام داده است، از موقعیتی عبور کرده است که در انتخاب آن موقعیت یا بعد از آن، از اختیار برخوردار بوده است، یعنی احساس کرده است که قدرت ترک آن موقعیت را داشته است و او اعتنائی به آن‌قدرت ننموده و راه خود را به ارتکاب زشتی ادامه داده است، حال که کار انجام شده و عواقب کار زشت خود را بطور عینی نشان می‌دهد و نتایج آن کار گریبانش را گرفته است، احساس پشیمانی می‌نماید. این یک پدیده غیرقابل انکار است و کسی که بخواهد درصدد انکار آن برآید، حتما باید «نیک‌وبد» را از قاموس بشری حذف نماید و انسان را تا سر حد موجودی دور از ارزشها تنزل بدهد! و وجود این پدیده از بهترین دلایل رشد شخصیت است که می‌تواند نیک را از بد تشخیص بدهد و مابین جنایت و خدمت به انسانها تفاوت بگذارد. البته می‌دانیم که رشد شخصیت مانند پستی و رذالت آن یک امر نسبی است. انسانی وجود دارد که از فوت کمترین فرصت برای برداشتن گام در مسیر فداکاری

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۹۳

در راه خدمت به انسانها در اندوه شدید فرو می‌رود و انسانی هم وجود دارد که فقط از ارتکاب زشتی‌های چشمگیر پشیمان می‌شود و اندوهگین می گردد. همچنین است نسبی بودن پستی و رذالت شخصیت.

۳- پدیده شرم و آزرم و خجلت- از آغاز تاریخ زندگی اجتماعی که بشر توانسته است خوب را از بد تشخیص بدهد و قانون را از

هرج و مرج بازشناسد، این پدیده وجود داشته است. هر اندازه که رشد شخصیت بالاتر برود، شرم از ارتکاب حداقل زشتی‌ها شدیدتر می‌شود. شما اگر بخواهید، پس از به وجود آمدن آن همه نظریات درباره مجبور بودن انسان، به یک شخص نابکار دشنام بدهید، از کلمه «بی‌شرم» استفاده می‌کنید. گمان نمی‌رود که اگر به یک متفکر جبری به جهت ارتکاب وی به یک کار زشت، بگوئید: «ای بی‌شرم» آن متفکر جبری مخصوصا اگر به شخصیت خود تکیه کرده باشد، شدیدا ناراحت نشود حتی به نظر می‌رسد که احساس ناراحتی از شنیدن خطاب «ای بی‌شرم» شدیدتر از احساس ناراحتی از شنیدن «ای بی‌فکر» بوده باشد.

گر نبودی اختیار این شرم چیست‌وین دریغ و خجلت و آزرم چیست؟

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۹۵

تحوّل بنیادی فلسفه یونان در پرتو اندیشه اسلامی

عبد الجواد فلاطوری

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۹۷

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و الصلوة و السلام علی خیر خلقه

خواهران و برادران، دوستان و همکاران عزیز، موضوع سخن چگونگی تغییر فلسفه یونان در تحت‌تأثیر اندیشه اسلامی است. این موضوع به شش قسمت، تقسیم شده و هر قسمتی مطالب مخصوص به خود دارد و هرکدام جزء مجزائی است که در عین حال با جزء دیگر پیوسته است. آنچه مدّ نظر اینجانب از این بحث و گفتگوست، نشان دادن چگونگی سیر دو جریان فکری و معنوی است یعنی چگونگی تحول دو فرهنگ: فرهنگی که محصول آن اندیشه کنونی غرب است و فرهنگ اسلامی، یعنی دو فرهنگی که دارای دو مبدأ مشترک‌اند، یکی فکر و اندیشه یونانی و دیگری دین سامی.

گرچه این دو فرهنگ از لحاظ مبدء و محتوای فکری باهم اشتراک دارند، اختلاف مسیر آنها به هریک، صورت و محتوای ویژه خود را بخشیده است.

درباره این موضوع می‌توان مطالب زیادی گفت و نوشت، ولی وقتی مشاهده عیانی، این واقعیت را بر ما ممکن خواهد نمود که مسائل فکری و مشترک در این دو فرهنگ را مطرح کنیم و به مقایسه تحلیلی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۹۸

درباره آن بپردازیم، در چنین صورتی است که تفاوت سیر دو فکر و اختلاف محتوای آنها به خودی خود روشن خواهد شد.

در اینجا قصد اینکه به تمام جریانات مختلف میان این دو اندیشه پرداخته شود در بین نبوده بلکه در نظر است به مناسبت تجلیل مرحوم علّامه طباطبائی فقط موضوعی مطرح گردد که در پیرامون آن در سالهای بین ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۳ بین ایشان و اینجانب مقالاتی در مجله راهنمای کتاب رد و بدل شده است:

آن بحث از اینجا ناشی شد که به خاطر تجلیل مقام صدر المتألّهین، یادنامه‌ای منتشر گردید حاوی مقالاتی از صاحبنظران درباره مسائل ویژه فلسفه متعالیه آن متفکر (اعلی الله مقامه) که از جمله آن مقالات، مقاله استاد علّامه طباطبائی در مورد «حرکت جوهری» بود.

یادنامه مذکور را آقای ایرج افشار جهت نقد و بررسی یعنی ارزشیابی مقالات برای بنده به آلمان فرستادند. بنده نیز با بضاعت مزجات خود یک‌یک از مقالات را تحت بررسی دقیق قرار داده هر یک از مقالات را به فراخور خود تجزیه و تحلیل نموده، به صورت مقاله مفصّلی برای آن مجلّه فرستادم.

مقاله مرحوم علّامه طباطبائی پرمحتواترین مقاله آن یادنامه بود و از اینرو بیش از همه توجه اینجانب را جلب کرده در مورد آن به

تحلیل و تجزیه بیشتری پرداختم. بدیهی است وقتی بر نوشته‌ای نقدی نوشته می‌شود، صاحب آن نوشته حق دارد از گفته خود دفاع نموده بر آن نقد، جواب و نقدی دیگر بنویسد. براساس این حق مشروع نیز مرحوم علّامه طباطبائی با ادب علمی بسیار بر نقد اینجانب نقد و جوابی نوشتند، تحت عنوان «انتقاد بر انتقاد بر یادنامه» که باز در شماره‌های بعد راهنمای کتاب به چاپ رسید. کار نقد و نظر بین بنده و مرحوم علّامه

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۱۹۹

طباطبائی با پاسخی از بنده و جواب دیگری از ایشان ادامه یافت و داشت بحث بخوبی پیش می‌رفت که متاسفانه افرادی، شاید هم با نیّت خیر، از هواداران فکری اینجانب و عده‌ای از پیروان شخصیت ایشان به میدان مباحثه تاخته، و متأسفانه بحثی را که می‌رفت دو نوع طرز اندیشه را در مقابل هم قرار داده و پایه زاینده‌ای برای فلسفه در ایران گردد، با تجاوز از حد ادب علمی به جائی رسانیدند که دوستان و آشنایان آن زمان، از مجله راهنمای کتاب، خواستار ختم و پایان دادن به کلّ بحث گشته، و صلاح هم در همین بود که بعد از آن، مجلّه مذکور حتی حاضر به درج پاسخ تفصیلی دیگری از بنده نشده و با سطوری چند ختم آن مباحث اعلام شد.

چه خوب می‌بود که برگزارندگان این کنگره آن مقالات یعنی مباحثات بین بنده و مرحوم علّامه را چاپ مجدد نموده، در دسترس طالبان قرار می‌دادند؛ چون در واقع عرایض امروز بنده ادامه آن بحث و مکمّل آن می‌باشد؛ با این فرق که در آن مباحث هریک از ما فقط به شیوه فکری خود صحبت می‌کرد ولی سعی امروز بنده بر نشان دادن دوگانگی و طرز اندیشه و بیان علّت این دوگانگی شیوه فکری و استنتاج از آن می‌باشد.

مرکز ثقل بحث و گفتگوی ما در آن موقع بر سر «حرکت جوهری» که یکی از مشکل‌ترین مباحث فلسفی فیلسوف شیرازی است، بود.

قصد من در این مقاله ادامه آن بحث است، ولی نه به این صورت که درصدد ترجیح یکی از دو رأی و نظری باشم که از طرف مرحوم علّامه یا از طرف بنده در آن بحث و گفتگوها اظهار شده است. بلکه هدف روشن کردن منشاء فکر حرکت جوهری و ارزشیابی اندیشه نوینی است که صدر المتألهین به آن اضافه نموده و موجب ایجاد تحوّلی در آن منشاء

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۰۰

گشته است.

فخر فلاسفه متأخرین، مرحوم استاد میرزا مهدی آشتیانی (اعلی الله مقامه) در مورد حرکت جوهری بحثی را که بین ابن سینا و شاگرد مبرزش بهمنیار در این مورد به وقوع پیوسته و به تعبیرات مختلف در پاره‌ای از حواشی فلسفی مندرج است به شرح ذیل نقل می‌فرمود که:

برخلاف ابن سینا که حرکت جوهری را نفی می‌کند شاگردش بهمنیار قائل به حرکت جوهری بوده است. روزی بهمنیار سؤالی، که به سود عقیده خود و به زیان رأی استاد بود، مطرح می‌کند و در واقع قصد مجاب کردن استاد را با پرسش خود داشته است. در پاسخ وی، استاد که مطلب را دریافته بود ساکت می‌ماند و جوابی نمی‌دهد. بهمنیار سؤال خود را تکرار می‌کند و برگرفتن پاسخ اصرار می‌ورزد، بعد از لحظاتی سکوت شیخ مشایخ فلسفه اسلامی به او می‌فرماید: بر طبق آنچه خود معتقدی (یعنی به حرکت جوهری) در این «آن»، دیگر نه شخص سائل و نه مسئول عنه هیچ‌یك وجود نداشته هستی آنها تحول یافته و سپری گشته است و بنابراین من به سائلی که در حال حاضر دیگر وجود خارجی ندارد نمی‌توانم جواب بدهم.

مقصود از ذکر این داستان بیشتر این بود که شاگردان مکتب صدر المتألهین از ابتکار وی در حرکت جوهری قدردانی نموده، ضمنا بدانند که نفی حرکت جوهری از طرف شیخ مشائیین اسلامی، دلیل بر نفی آن از طرف حوزه مشائی است. اگر ارسطو قائل به حرکت جوهری می‌بود می‌بایستی بوعلی که وی را به عظمت می‌ستاید صراحهٔ عقیده او را ذکر و با دلائلی فلسفی ردّ می‌نمود.

نکته اساسی درست در همین مطلب نهفته است که آیا واقعا

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۰۱

ارسطو- آن‌طوری که از حاملان سنت فلسفی اسلامی دست بدست، به ما رسیده- قائل به حرکت جوهری نبوده و ابن سینا در واقع عقیده وی را بازگوئی نموده؛ یا واقع امر، صورت دیگری داشته و ابن سینا به دلائلی برخورد مستقیم با نظر ارسطو در این مورد نداشته است؟

پاسخ به این سؤال روشنگر منشاء فکر حرکت جوهری و چگونگی برخورد ابن سینا با آن و کیفیت ابتکار صدر المتألهین در این زمینه می‌باشد.

حقیقت امر این است که فلسفه ارسطو در واقع با فلسفه‌ای که در دنیای اسلام به اسم فلسفه مشّائی ارسطو معروف گشته است در موارد حساسی تفاوت عظیم دارد:

یکی از این موارد حساس، «هدف اصلی» فلسفه ارسطوست که در فلسفه اسلامی به‌گونه دیگری تبدیل گشته و یکی از دلائل دگرگونی منشاء فکر حرکت جوهری را تشکیل می‌دهد.

هدف اصلی فلسفه ارسطو، تبیین طبیعت یعنی از «کجائی» و «چرائی» جهان مشهود و ملموس انسانی است که در آن زندگی می‌کند و بطور مداوم با آن سروکار دارد.

همین هدف اصلی است که بنوبه خود نیز ماهیت متافیزیک وی را مشخص می‌کند، یعنی از این راه که وظیفه متافیزیک و به اصطلاح اسلامی علم ما بعد الطبیعه او، ابداع و توضیح و بیان قوانین، قواعد، اصول، تصورات و مسائلی است که این هدف را ممکن می‌سازد و به آن تحقق می‌بخشد. به عبارت دیگر و با تأکید خاص، توجّه به این نکته ضروری است که، اگر لزوم تکمیل نظام طبیعیات وی، آنطور که او عالم طبیعت را دیده، نمی‌بود، برای او نه علم ما بعد الطبیعه ضرورت داشت و نه این علم در نظام فکری او معنی و محتوائی پیدا می‌کرد.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۰۲

بنابراین ماوراء الطبیعه ارسطو- برخلاف تصور غلطی که در نوشته و اندیشه بعضی از مدعیان رایج است- امر غیر وابسته به فیزیک و به جهان طبیعت یعنی امر تخیّلی دور از واقعیّات محسوس و ملموس نیست.

قبل از شروع به بیان پاره‌ای از اصول جهان‌بینی ارسطوئی، که رابطه مستقیم با مسأله مورد بحث ما دارد، نظر کوتاهی به تبیین جهان از نظر افلاطون مفید است زیرا در مقایسه با آن، زیر بنای فکری ارسطو روشن‌تر گشته راه سهولت فهم آن هموار می‌گردد.

برخلاف ارسطو، افلاطون جهان مشهود و ملموس و محسوسی را که ما در آن زندگی می‌کنیم دنیای مجازی غیر ثابتی می‌داند که سایه و نمودی از دنیای حقیقی دیگری است. دنیای حقیقی موردنظر وی از مثل و ایده‌هائی تشکیل شده که هریک مبدء و منشاء و بالطبع مظهر نوعی از انواع موجودات جهان مشهود است یعنی موجودات ناپایداری که به‌طور مداوم تحت سیطره تغییر و تحول قرار دارند.

اگر در جهان‌بینی افلاطون سخن از دنیای حقیقی و مجازی، ثابت و متغیر، پایدار و ناپایدار، باقی و فانی به میان می‌آید، منظور از آنها معنی عرفانی و مذهبی متداول در سنت اسلامی نیست. چون این کلمات متقابل در سنت اسلامی گویای ارزشهائی هستند که در مقام ارزیابی جهان معنوی و جهان مادّی برای نشان دادن اینکه یکی مرغوب و مطلوب و دیگری مطرود و ضروری الاجتناب است، بکار می‌روند، با این هدف که راه و مقصد رفتار و کردار انسان را برای وصول به سعادت باقیه از طریق گرویدن به یکی (یعنی دنیای معنوی) و احتراز و دوری از دیگری (یعنی عالم مادّی) معیّن نمایند.

به عبارت دیگر، در سنت عرفانی و اخلاقی اسلام این ارزشها به

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۰۳

غیر از هـدف عملی مـذکور، هـدفی نظری از قبیـل تبیین جهان هستی ملموس ما و بیان «از کجائی» و «چیستی» و «چرائی» آن یا بیان چیستی و چرائی تحولات موجود در این جهان ما، ندارند.

در صورتی که در فلسـفه افلاطون درست بعکس وظیفه این کلمات حلّ این مشـکل نظری فلسـفی است، یعنی تبیین جهان مشهود و بیـان «از کجـائی» و «چیستی» و چرائی آن، که از نظر وی در مجموع و کـلّ سایه‌ای ناپایـدار و واقعیتی مجازی از یک جهان حقیقی ثابت و پایدار است. به تعبیری دیگر حرکت و تغییر و تحولی که ما در این جهان مشـهود مشاهده می‌کنیم، همچون خود اشیاء متغیّر و متحوّل نمود و سـرابی بیش نیست. از این راه افلاـطون در نظام فکری خود به یکی از معضـلات محوری فلسـفه یونـان که به نوبه خود باعث بوجود آمدن حوزه‌های مختلف فلسـفی گشته پاسخ می‌گوید، پاسخی که از اندیشه حرکت جوهری فاصله‌ای بس عظیم دارد و نمی‌تواند مبدء و منشائی برای حرکت جوهری مردود از نظر ابن سینا و مقبول در نظر صدر المتألهین باشد.

این مبدء و منشأ را که اشاره شد می‌توان در فلسـفه ارسـطو یافت. به این ترتیب که ارسـطو، برخلاف اسـتاد خویش، جهان مشهود را جهانی سرابی، مجازی و نمود جهان حقیقی نامرئی دیگری نمی‌داند.

حرکت و تغییر یـک امر مجـازی و غیر واقعی نبوده، بعکس اسّ و اساس آن طبیعت به معنی عام آن را تشـکیل می‌دهـد که انسان و جهـان مشـهود نیز جزئی از آن محسـوب می‌گردد. بـدیهی است که منظور ارسـطو از این حرکت، فقـط حرکت مکـانی از سوئی به سوی دیگر رفتن نیست.

ارسطو برای مقسم حرکات، کلمه عام دیگری یعنی «متابوله» را بکار می‌برد که به معنی «تغییر» به‌طور کلی می‌باشد. با این وصف

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۰۴

محوری‌ترین وظیفه فلسـفه ارسـطو در پاسخ به سئوال اصلی فلسفه یونانی یعنی سؤال «از کجائی» و «چیستی» و «چرائی» جهان متوجه تبیین حرکت به معنی عـام یعنی کلیه تغییرات و تحوّلاـت می‌گردد: از حرکات و تغییرات جزئی محیط زیست انسانها و هستی جزئی آنها گرفته تا به اعظم و افخم و اهمّ حرکات که حرکات افلاک باشد.

حـال باتوجه به اینکه در مورد کلیه حوادث از ابتـداء تا انتهاء پیوسـته قانون علّیت حکمفرماست ناگزیر (هم از نظر واقع و هم از نظر عقـل و منطق) کـل و مجموع سلسـله حرکات و محرکات (تغییرات و متغیرات و مغیّرات) از پائین‌ترین مـدارج آنها گرفته تا بالاترین آنهـا همه محکوم قـانون علّیت بوده هر حرکت و تغییری در حـدّ خود معلول علّت والاـتر یعنی معلول حرکت و تغییری مـافوق خود قرار گرفته این محرّک و مغیّر نیز بنوبه خود معلول حرکتی مـافوق خود می‌باشـد. بـا اعتقـاد به بطلاـن دور و تسـلسل، ناگزیر می‌باید سرانجام این سلسـله حرکات و محرّکات، تغییرات و مغیّرات به یک مبدئی منتهی گردد که خود فاقد هرگونه حرکت و تغییری بوده نیاز به مغیّر دیگری نداشـته باشد. از اینجاست که برای ارسطو چاره‌ای جز فرض ضرورت وجود محرّکی لا یتحرک (یعنی محرّک و مغیّری که بالذات فاقد هرگونه تغییر و تحول بوده، بی‌نیاز از هرگونه محرّک دیگر باشد) نمی‌ماند.

نکته اساسـی و ریشه‌ای که فلسـفه اسـلامی را از فلسـفه ارسـطوئی جـدا می‌کنـد درست همین‌جـاست یعنی در مشـخص نمـودن این محرّک لا یتحرک و معین نمودن اثری که از آن به عرصه ظهور می‌رسد:

عمل و اثری که از این محرک به عرصه ظهور می‌رسد از دیدگاه ارسطو، عمل دائر به معنی فعل ایجاد یعنی موجودی را از نیستی به هستی آوردن نیست. اساسا برخلاف عقیده و اندیشه اسلامی، فکر و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۰۵

فلسـفه یونان بر این پایه اسـتوار است که چیزی از عدم به وجود نیامده هستی فقط از هستی می‌آید. به همین دلیل برای فلسفه یونانی چگونگی بوجود آمـدن موجودات از عـدم مسأله فلسـفی نبوده، مسأله و معضـل علمی و فکری آنهـا را چگونگی آمـدن هسـتی از

هستی تشکیل می‌داده است. و برای حلّ همین مسأله و معضل است که ارسطو اصل حرکت را به عنوان یک اصل وجودی مطرح کرده است. ارسطو در این چهار چوبه فکری خود سلسله حرکات و محرّکات را به محرّک لا ـ یتحرک پایان داده، این محرک لا یتحرک و مغیّر لا ـ یتغیّر خود را عموما «عقل»nous نامیده در مقام بیان موضوع فلسفه اولی که «وجود» است، این محرّک لا یتحرک و این «عقل» را به‌عنوان موجودی که فاقد هر نوع حرکت و تغییری بوده صرف کمال و کمال محض است تئوس Theos یعنی خدا می‌نامد. خدائی که چون کمال محض است باید فاقد هرگونه حرکت و تغییری در ذات خود باشد چون حرکت و تغییر برای وصول به کمال بالاتر و رفع نقص موجود در هستی محدود می‌باشد.

چنانچه ملاحظه می‌شود خدای ارسطو، خدائی که خالق وجود باشد نیست. محرک لا یتحرک ارسطو مثلا فاقد اراده است. محرّک لا یتحرک وی، خواه آن را عقل بنامد یا خدا، قبل از هرچیز غایهٔ الغایات یعنی علّت غائی است نه علّت فاعلی.

به این معنی که فلک الافلاـک که خود حاوی تمام کمالات مادون خود بوده ولی فاقد کمالات والاتری است که در آن عقل (به اصطلاح ارسطو) مساوی با خدا موجود است، برای رفع این نقص یعنی با کشش عشق وصول به آن کمالات والاتر در تلاش و حرکت دائمی است. به این ترتیب- و فقط از اینرو- آن عقل و آن خدای ارسطوئی باعث چنین حرکت دائمی است و فقط از این طریق که وی موجب

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۰۶

کلّ حرکت و تغییر می‌شود، می‌توان به آن اطلاق علّت فاعلی کرد ولی نه به این معنی که وقتی جهان و فلک الافلاک بدون هیچ حرکت و تغییری وجود داشته است تا اینکه خدای ارسطوئی در آنها ایجاد حرکت و تغییر نموده و از اینرو علت فاعلی حرکت گشته است. چون از نظر ارسطو هم خدا و هم جهان و هم حرکت آن قدیم زمانی بوده و اساسا مسأله آغاز حرکت و چگونگی و چرائی آن آغاز در فلسفه وی مطرح نیست و نمی‌تواند هم مطرح باشد. تنها چیزی که مطرح می‌تواند باشد، تراخی حرکت فلک الافلاـک از عشق به کمال موجود در «عقل کامل خالی از هرگونه نقص و بالنتیجه خالی از هرگونه تغییر و تغیّر» می‌باشد و این تراخی، تراخی زمانی نبوده، بلکه تراخی متافیزیکی، تراخی علت و معلولی است که از هرگونه آغاز و شروع زمانی مبرّاست.

بنابر آنچه گفته شد محرک لا یتحرک ارسطو، مبدء فاعلی و علّهٔ العلل به معنی موجد و به معنی از نیستی به هستی آورنده نیست، بلکه مهمترین صفت خدای فلسفه وی «لا یتحرک» یعنی تغییرناپذیر بودن یعنی کمال محض بودن آن است، خدائی که دارای علم و حیات ولی فاقد صفات مشخصی چون اراده و قدرت، رحمت و رأفت و غیره می‌باشد.

چنانچه ملاحظه می‌شود چنین خدای ارسطوئی با خدای اسلامی تفاوتی بس عظیم دارد و از اینرو تغییر خدای ارسطوئی در فلسفه اسلامی به خدای اسلامی یکی از بزرگترین حوادثی است که در تاریخ فلسفه رخ داده و به تبع آن، مسیر فلسفه ارسطوئی در سنت اسلامی و بعدا در سنت مسیحی و غربی تغییر یافته است. مبدء این تغییر لااقل از آنجا شروع شد که مترجمان متافیزیک ارسطو، در آن موردی که وی از محرک لا یتحرک خود با کلمه تئوس Theos یاد می‌کند این کلمه

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۰۷

را با لفظ «اللّه» ترجمه می‌کنند. در پی این مدرک کتبی و در تأیید آن و نیز اعتقاد به اینکه سرانجام حقیقت فلسفی و حقیقت دینی و مذهبی باهم برابر و یا لااقل مؤیّد یکدیگرند، این اعتقاد را که خدای ارسطو و خدای اسلام یکی است قوت بخشیده و دیگر جای تردیدی برای فلاسفه اسلامی در این مورد نمی‌ماند و در نتیجه عدم دست‌رسی فلاسفه و محققان اسلامی به متن یونانی و متافیزیک ارسطو، دیگر راهی و دلیلی برای کشف این اختلاف اساسی بین دو فلسفه اسلامی و ارسطوئی یونانی باقی نمانده و نکات حساسی از فلسفه ارسطو از دست رفت، و مسائل فلسفی تازه‌ای برای پرکردن خلائی که در نتیجه از دست دادن آن نکات ایجاد شده، به میان کشیده شد، مسائلی که تا به امروز به صور مختلف خود، در فلسفه غرب به حیات خود ادامه داده و می‌دهند.

در کنار این دگرگونی اساسی و جوهری فلسفه ارسطو در پرتو فکر اسلامی دگرگونیهای دیگری از جمله دگرگونی فکر حرکت جوهری ارسطو و تغییر آن در فلسفه ابن سینا و تحوّل مجدّد آن در چهارچوب اندیشه صدر المتألهین، به چشم می‌خورد.

مسأله مورد بحث ما در اینجا نیز همین بوده، امید است که به یاری خدا و با عرض مقدمات فلسفی و تاریخی مذکور زمینه بیان آن به زبان ساده فراهم شده باشد:

منشاء مسأله مورد بحث ما را روشنتر از همه در بیان و توضیح علل اربعه (علت فاعلی، علّت صوری، علّت مادّی و علّت غائی) می‌توان یافت؛ یعنی در عقیده ارسطو نسبت به این علل و در فهم و برداشت اسلامی نسبت به عقیده ارسطو در این مورد.

ارسطو برای توضیح این علل و برای بیان چگونگی ارتباط آنها به

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۰۸

یکدیگر دو مثال می‌آورد که فقط یکی از آن دو در سنت اسلامی رائج گشته و دیگری مسکوت مانده است. دو مثالی که ارسطو برای روشن کردن علل اربعه می‌آورد یکی از دنیای هنر به معنی عام کلمه و دیگری از جهان طبیعت است. مثالی که ارسطو از دنیای هنر اخذ نموده همان مثالی است که با کمی تغییر در فلسفه اسلامی رائج گشته است. ارسطو برای این منظور مجسّمه و مجسّمه‌ساز را مثل می‌زند به این صورت که مجسّمه‌ای که از فلزی بدست هنرمندی ساخته‌شده باشد به طور مشهود دارای مادّه، صورت، سازنده و هدف می‌باشد:

در این مثال موادّ فلزی که در آن مجسمه بکار رفته علّت مادّی و آن شکلی که آن موادّ به دست هنرمند به خود گرفته علّت صوری، و هنرمند علّت فاعلی و هدفی را که مجسمه‌ساز از عمل و در عمل خود تعقیب می‌کند و محرک وی در این عمل هنری بوده، علّت غائی محسوب می‌شوند. چون مجسمه و مجسمه‌سازی در اسلام از نظر فقاهتی خالی از اشکال نبوده فلاسفه اسلامی اکثرا برای تبیین علل اربعه کرسی و کرسی‌ساز (نجّار) را مثال می‌زنند و علّت مادّی کرسی را مثلا چوب، علت صوری آن را شکلی که نجّار به آن چوب داده و علّت فاعلی آن را نجّار و علّت غائی آن را فوایدو ثمراتی که می‌توان از این کرسی برد ذکر می‌کنند: دو علّت مادّی و صوری به علّتهای درونی و در دو علت دیگر یعنی علّت فاعلی و علّت غائی به‌عنوان علّتهای خارجی، موسوم است. در مثال مذکور فقط دو علت درونی (مادّی و صوری) بهم پیوسته یکی بدون دیگری- با حفظ تمامیّت وجود کرسی به‌عنوان کرسی- نمی‌تواند تحقق پذیرد، مادّه کرسی (فلز، چوب و غیره) بدون صورت کرسی و صورت کرسی بدون مادّه‌ای چون چوب، فلز و غیره نمی‌تواند وجود خارجی بیابد. ولی در این مثال علل خارجی یعنی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۰۹

نجار (به‌عنوان علت فاعلی) و فوائد مترتب بر کرسی (به‌عنوان علّت غائی)، چنان پیوندی که بتوان آنها را برابر با کرسی دانست، ندارند.

اگر نجّار هم از بین برود باز کرسی، کرسی می‌ماند. اگر از کرسی ثمرات مطلوب گرفته نشود و در گوشه‌ای بدون فایده بیفتد باز کرسی، کرسی می‌ماند، ولو علّت فاعلی و غائی (یعنی این دو علّت خارجی) در بوجود آمدن کرسی به‌عنوان علّت هم دخالت داشته‌اند ولی در تحقق داشتن و بقاء آن دخالتی ندارند؛ برخلاف صورت و ماده یعنی دو علّت داخلی که یکی بدون دیگر نه در بوجود آمدن، نه در تحقق، نه در بقاء ممکن نیست.

این مثال ارسطو برای عالم اسلام که برخلاف وی قائل به مبدء خلّاق است مثالی بسیار متناسب بوده حتی کمک به دلائلی می‌کند که فلاسفه برای اثبات صانعی برای این عالم می‌آورند. شاید هم این یکی از دلائلی باشد که این مثال و نه مثال دوّم ارسطو در عالم اسلام رواج یافته است.

مثال دوم ارسطو که از جهان طبیعت می‌آورد و در واقع مثال اصلی برای واقعیت و پیوند علل اربعه در جهان طبیعت می‌باشد،

عبارت است از فرد انسان و علل اربعه برای به وجود آمدن و بقاء او: ارسطو علّت مادّی را نطفه انسان، علّت صوری او را انسان، علّت غائی او و علّت فاعلی او را انسان می‌داند، با این وصف پیوند بین علل داخلی و خارجی را می‌تواند بگونه‌ای دیگر تعبیر کند. در پیوند علل صوری و مادّی که حرفی نیست (پیوند مادّه و صورت در این مثال حتی برخلاف مادّه و صورت در مثال مجسمه و یا کرسی، بسیار عمیق‌تر و حتی تا سرحدّ وحدت و برابری می‌باشد چون نطفه به‌عنوان علّت مادّی بنوبه خود بخشی از صورت است برخلاف مادّه کرسی و صورت کرسی که ذاتا

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۱۰

باهم تفاوت دارند: از چوب و فلز ممکن است به جای کرسی چیز دیگری ساخت در صورتی که از نطفه انسان، جز انسان موجود دیگری نمی‌تواند بوجود بیاید). تمام پدیده‌ها و جلوات طبیعت از نظر ارسطو محصول پیوند و ربط علل چهارگانه‌ای هستند که چون مثال انسان، هم در پیدایش و هم در تحقق و هم در بقاء متحدّ و از هم جدائی ندارند.

مبدء و منشاء حرکت جوهری درست در همین بینش طبیعی ارسطو نهفته است. یعنی در اینکه ارسطو حرکت به معنی تغییر را فقط در مقولات کم و کیف و مکان و غیر ندیده، بلکه در کل طبیعت و یا لااقل در کلّ جواهر طبیعی ذیحیاتی که کون و فساد درباره آنها وجود دارد.

فکر تغییر و تحوّل و صیرورت به نحوی بر بینش طبیعی ارسطو سیطره دارد که لااقل این سؤال را در مورد وی مطرح کرده است که آیا در نظر ارسطو وجود اصیل است یا صیرورت. سؤالی که پاسخ آن لازم و ملزوم بودن وجود و صیرورت، و صیرورت و وجود در بینش ارسطو است.

در مقابل یعنی باتوجه به توصیفی که قرآن کریم از خلقت فرد فرد انسان می‌کند که «فَإِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَ نُقِرُّ فِي الْأَرْحامِ ما نَشاءُ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ» (سورهٔ الحج، آیه ۵)- باتوجه به این توصیف- خلقت انسان برخلاف بینش ارسطوئی در تمام مراحل صنع الهی و در هرحال علّت فاعلی، علّتی خارجی بوده، این حقیقت از نظر اسلام در مورد کلّ طبیعت و جهان خلقت صادق خواهد بود.

بنابراین دنیای اسلام نمی‌توانست و نمی‌تواند چنین طرز تفکر ارسطوئی را پذیرفته علّت فاعلی را در طبیعت انسان و صیرورت انسان را در تمام مراحل ناشی از نفس طبیعت انسان و بدون اعمال نفوذ یک

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۱۱

نیروی ماوراء طبیعت بداند. بلکه برای اسلام و فلاسفه آن، در تمام مراحل، مسأله «خلق» مطرح است که تنها به خالق برمی‌گردد.

بنابراین برای پذیرفته شدن فلسفه ارسطوئی در جهان اسلام ناگزیر می‌بایست بخشی از طبیعیات ارسطو حالت دیگری بخود می‌گرفت.

چنین تحوّلی را که مستقیما تصرّف در حرکت جوهری ارسطوئی است در اندیشه دو معمار بنای فلسفه اسلامی بالصراحهٔ و با تأکید می‌توان یافت یعنی در اندیشه ابن سینا و دیگری در فلسفه ابن رشد.

ابن سینا در شفا از دو نوع فاعل سخن می‌گوید یکی فاعل در نزد طبیعیون و دیگر فاعل در نزد الهیّون. فاعل نزد طبیعیّون (چنانکه در بیان جهان‌بینی ارسطو ذکر شد) «مبدء تحریک» و در نزد الهیّون (آنگونه که عقیده اسلامی است) مبدء وجود است، یعنی فاعلی که «وجود» را خلق و ایجاد می‌کند. بدیهی است که چنین فاعلی به معنی مبدء وجود، به معنی خالق و موجد وجود، نه در قالب فکر یونانی می‌گنجد و نه- برخلاف آنچه فلاسفه اسلامی تصور کرده‌اند- عقیده ارسطوست.

ابن سینا با تفکیک صریح بین این دو نوع فاعل به این واقعیّت اذعان می‌کند که محصول آنچه از مبدء تحریک صادر می‌شود حرکت و حاصل آنچه از مبدء وجود صادر می‌شود وجود است؛ «حرکت» و «وجودی» که متفاوت الذات می‌باشند.

قبل از اینکه به نتیجه‌گیری ابن سینا از این فکر بپردازیم به‌طور خلاصه به تأویلی که ابن رشد برای سازش دادن بین این دو فکر متفاوت الذات نموده اشاره می‌کنیم:

ابن رشد در شرح خود بر ما بعد الطبیعه ارسطو می‌گوید مراد از «حرکت» یعنی حرکت صادره از محرّک لا یتحرّک، «فعل» است.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۱۲

مراد وی آن فعلی است که در لسان قرآن به معنی خلق است: «کَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِیدُهُ وَعْداً عَلَیْنا إِنَّا کُنَّا فاعِلِینَ» (سورهٔ الانبیاء، آیه ۱۰۴).

ابن رشد به این ترتیب برای خود راه تلفیق بین فکر اسلامی و فکر یونانی را هموار نموده، به شیوه خود به اسلامی نمودن فلسفه ارسطو توفیق می‌یابد. ابن سینا که جدائی بین فکر طبیعی یونانی و الهی اسلامی را روشنتر دیده و ناسازگاری آن را غیرقابل تأویل دانسته، ناگزیر در نتایج مترتب بر این اختلاف دو فکر، تصرف بنیادی نموده است. کوشش وی بر این است که «تحرّک درونی طبیعت به دست خود طبیعت» را به نیروئی تغییردهنده که خارج از طبیعت نه داخل در طبیعت است تبدیل کند. یعنی علّت فاعلی را از پیوند با سایر علل اربعه موجود در طبیعت درآورده، به صورت علّت فاعلی خارجی در آورد؛ آن‌طوری که در مثال نجّار و کرسی گفته شد.

وی در کتاب شفا به شرح زیر و با صراحت غیرقابل تأویلی، انگشت بر این نکته غیرقابل سازش با فکر اسلامی نهاده، دگرگونی بنیادی در فلسفه ارسطوئی اسلامی شده بوجود می‌آورد: در کتاب شفا به روشنی نفی حرکت جوهری طبیعی ارسطوئی کرده آن را ناممکن می‌داند و پدیده‌ای را که از نظر وی موهم حرکت ممتد جوهری است، فاقد حرکت ممّتد بلکه منقطع و پر از فواصلی می‌داند که در تحت تصرف نیروئی خارج از چهارچوبه طبیعت قرار دارد: در مورد پیوند علل اربعه و درست در مورد همان مثال ارسطوئی درباره به وجود آمدن فرد انسان و تطور حالات او که مثال بارزی برای حرکت جوهری طبیعی ارسطوئی است می‌گوید: «کذلک یستحیل و یتغیّر الی ان یشتدّ، فینفصل. لکن ظاهر الحال توهم انّ هذا سلوک واحد من

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۱۳

صورهٔ جوهریهٔ الی صورهٔ جوهریّهٔ اخری و یظنّ لذلک انّ فی الجوهر، الحرکهٔ و لیس کذلک، بل هناک حرکات و سکونات کثیرهٔ».

استحاله و تغییر را در مورد سوق از صورتی به صورتی بالاتر می‌پذیرد ولی آن را به صورت خطّ ممتدی از حرکاتی (که طبعا حرکات کمی و کیفی خواهند بود) که با سکونات متعددی منقطع و از هم گسیخته است تصوّر می‌کند. نکته اندیشه و تصرف فکری وی در همین «سکونات» و نقش این سکونات است. سکونات را ابن سینا به صورت آنات غیر ممتّد زمانی می‌داند چون فاصله‌هائی بین حرکات تا اینکه «واهب الصور» بتواند در آن فواصل به نوبه خود صورت جوهری مناسب با فراهم شدن مقدمات قابلیت قبول آن «صورت» را به آن مادّه اعطاء کند. در مورد خلق انسان، طبق آیه قرآن، تبدیل صورت «ترابی» به «نطفه‌ای» و تبدیل صورت نطفه‌ای به «علقه» و غیره بصورت یک حرکت ممتد و مداوم نیست، بلکه حرکات کمی و کیفی خاصّی ماده ترابی را قابل‌قبول صورت نطفه‌ای می‌سازند. در آن لحظه‌ای که قابلیت قبول به نقطه کمال خود می‌رسد نیروی واهب الصور، صورت نطفه‌ای را اعطاء می‌کند. پس حرکت در جوهر نیست، چون صور جوهری محصول حرکت نبوده بلکه مخلوق نیروی خالقی خارج از این سیر درونی طبیعت می‌باشد.

به این ترتیب در اثر تلاقی دو اندیشه از بنیان متفاوت یونانی و اسلامی و مزج آن دو با حفظ غلبه اصول فکر اسلامی بر یونانی یکی از محورهای اصلی فیزیک و متافیزیک ارسطو ساقط و اندیشه ممزوجی از یونانی و اسلامی، جایگزین آن گشته است؛ مزجی که دقیق و قابل تحسین ولی از نظر اندیشه فلسفی خالی از اشکال نیست؛ اشکالی که رفع آن یا به قبول حرکت جوهری طبیعی ارسطو و یا به ابداع حرکت

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۱۴

جوهری وجودیی میسور بوده، که صدر المتألهین پذیرفته و به صورت اساس نوینی برای فلسفه ابراز داشته است.

اشکالی که در تبیین حرکت مرحله‌ای ابن سینا در مورد تطور و تکامل انسان و نظائر آن ماننـد موجودات زنـده دیگر دیده می‌شود این است که ابن سـینا حرکت امتـدادی مسـیر این تطور را تـا آنجا که به ظاهر حس تبـدیل صورت، یعنی جائی که صورت جوهری نیست، به‌عنوان حرکت می‌پذیرد و آن را تغییر صورت نمی‌داند و به حرکت جوهری تعبیر نمی‌کند ولی آنجا که باید اذعان به تغییر و تبـدیل صورت کنـد به این تغییر و تبـدیل جوهری اعتراف می‌کنـد ولی مـاهیت تـدریجی این تغییر را بـا این حیله ظریف فکری و فلسـفی انکار می‌کنـد که می‌گویـد این تغییر در «لا زمان» واقع شده و برای تأئید اینکه تغییر می‌تواند در «لا زمان» بوقوع پیوندد، آن را صنع واهب الصوری که ماوراء طبیعت است می‌داند. در صورتی که تغییر خالی از تدریج، خواه آن تغییر از فاعل خارجی و خواه داخلی، چه در امور مـادّی چه غیر مادّی امر متناقض بالـذّات بوده مثل تدریـج بـدون تدریـج سـلب ذاتی و ذات از شـئ و به عبارت دیگر سلب شئ عن نفسه می‌باشد.

آیا صدر المتألهین مسـتقیما سرانگشت تفکر خود را بر روی این تناقض نهاده و یا نه در هرحال حرکت جوهری وجودی وی درست با حلّ این تناقض و برای حلّ آن بوجود آمده است. به این معنی که وی بخش عظیمی از حرکت جوهری طبیعی ارسطو، یعنی تغییر صور جوهری را در تمـام مراحل تطور و تکامل مثلا انسان می‌پـذیرد ولی برخلاف ارسـطو و بر طبق گفته پور سـینا، علّت فاعلی این تغییر را عامل طبیعی داخلی ندانسـته به واهب الصور به‌عنوان معطی دائمی صور نسبت می‌دهد. حرکت جوهری طبیعی ارسـطوئی و حرکت مرحله‌ای، جای خود را به حرکت

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۱۵

جوهری وجودی ناشی از منبع فیض لا یزال الهی از منبع «دائم الفضل» و «دائم الفیض» می‌دهد.

بـاتوجه به این نکته که فیّاض صـور، ایجـاد حرکت نمی‌کنـد بلکه ایجـاد صـور دائمی بهم پیوسـته‌ای که نفس حرکت ثمره آنسـت می‌نمایـد و این انـدیشه‌ای است که دیگر نه از لحاظ محتوی و نه از لحاظ ارتباط علل اربعه با یکـدیگر، با اندیشه ارسـطو نمی‌تواند سازگار باشـد. تمام حرکتی را که ارسـطو در نفس طبیعت و از طبیعت می‌دانـد صـدر المتألهین به قدرت خلّاقه الهی انتقال می‌دهد. حرکت به معنی ایجـاد صور به این اعتبار در فعالیت متمادی نیروی خلّاقه باریتعالی متمرکز دانسـته، «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» را دلیل بر آن می‌داند، در حالی که «یوم» به معنی همان لحظاتی است که ابن سینا آن را آنات خالی از امتداد یعنی «سکونات» می‌دانست.

مرحوم آیـهٔ الله آقا شـیخ محمـد علی شاه آبادی، که بنده اساس اخلاقی و ایمانی خود را تا حدّ زیادی مرهون روحانیت آن بزرگوار می‌دانم، برای روشن کردن این حرکت جوهری از مثالی که می‌توانـد برای همه، مفهوم و ملموس باشد، اسـتمداد می‌جسـتند. ایشان مثال یک فیلم سـینمائی را مطرح می‌کردند که دیدگان ما مثلا در فیلمی، یک حرکت دست از پائین به بالا و بالعکس را می‌بیند در صـورتی کـه ایـن یـک حرکـت دسـت از مجمـوع دههـا لحظـاتی بوجـود آمـده کـه هر لحظه‌ای از آن در یـک قطعه کوچـک فیلم مخصوص به خود منعکس گشته توالی آنها باعث این می‌شود که نیروی درک انسان از آن یک حرکت برداشت می‌کند.

چنانچه ملاحظه می‌شود مسأله حرکت جوهری همچون سیر اندیشه‌ای از ارسطو تا صدر المتألهین و تغییر آن در مراحل مختلف،

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۱۶

نمونه‌ای از چگونگی تحول بنیادی فلسفه یونانی را در پرتو فکر اسلامی نشان داده، فهم بسیاری از غوامض فلسفه اسلامی و استقلال و یا وابستگی آن را روشن می‌کند.

در خاتمه به قسـمت آخر عرایضم که مربوط به ارزشـیابی عقیـده ملا صدرا است می‌پردازم. در چگونگی برخورد با فکر ملا صدرا، علما و دانشـمندان ما اعم از علما و دانشـمندان معاصـر و متقـدم حالات مختلفی به خود گرفته‌انـد. بعضـی افکار او را با هگل تطبیق

داده‌اند زیرا هگل هم معتقد به صیرورت دائمی است. عده‌ای سعی در تطبیق فکر ملا صدرا با هیدگر و فلسفه اگزیستانسیالیسم نموده‌اند و غیره. ولی حقیقت مطلب این است که فکر صدر المتألهین نه با فکر هگل قابل انطباق است و نه با فکر هیدگر و اگزیستانسیالیسم و نه با فکری دیگر.

فکر وی فکری است مستقل و پرارزش که می‌بایست از دقایق آن استفاده‌ها و استنباطاتی هم در علوم تربیتی، و علوم اجتماعی و سیاسی و هم در استنباطات دینی و مذهبی می‌شد.

فکر ملا صدرا هم‌اکنون هم می‌تواند باعث تحولات زیادی در شؤنات مختلفه در اجتماع ما بشود. امیدوارم اکنون که توفیق حاصل شده اسلام در ایران پایه انسانیت و علوم انسانی قرار گیرد، دانشمندان ما از این اندیشه بتوانند نظریه‌های تازه‌ای برای اجتماع خودشان استنباط نمایند. قرض کردن تئوری‌ها از غرب باتوجه به این نکته که ما دو نوع طرز فکر مختلف داریم (زیرا غرب بنای تفکر خود را براساس تفکر ارسطوئی که تحول را در درون طبیعت می‌بیند گذاشته است ولی در شرق جای این طبیعت را نیروی الهی گرفت). اگر زیان نزند راه پرثمری برای پیشرفت جوامع ما هموار نمی‌کند، اگر صدر المتألّهین اندیشمند غربی می‌بود، تاکنون که بیش از سیصد سال از وفات وی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۱۷

می‌گذرد. غربیان مکتب و مکاتبی براساس جوهر اندیشه‌اش در علوم مختلف، بوجود آورده بودند.

امید می‌رود که به یاری خدا این فکر اصیل اسلامی در چهارچوب اسلامی خود و براساس محتوای اسلامی خود مبنای آوردن نظریه‌های اسلامی و مستقل برای پیش‌برد جوامع اسلامی و نجات آنها از اسارت علمی باشد و تنها به تحسین و تمجید فکر و متفکر اکتفاء نگردد. تحسین علم و عالم و تمجید آن امری است که می‌تواند احساس فردی ما را ارضاء کند ولی نیاز جمع و جامعه را برنمی‌آورد.

بدون مجامله، مرحوم علّامه طباطبائی یکی از متفکران و دانشمندان اسلامی در دوره معاصر ما بودند که در حدّ خود، راه مستقل اندیشیدن اسلامی و راه استنباط و استنتاج از سنت فکری اسلامی را در شئون مختلف حیاتی علمی و عملی نشان داده و هموار نمودند؛ باشد که دانشمندان جوان و تازه نفس راه ایشان را ادامه داده، استقلال و عدم وابستگی علمی جوامعی اسلامی را تأمین نمایند. و الله الموفق

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۱۹

تعارضات نظریه مجموعه‌ها

اشاره

غلامرضا اعوانی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۲۱

بسم الله الرحمن الرحیم یکی از مهم‌ترین بخش‌های ریاضیات نوین، نظریه مجموعه‌هاست که برای نخستین بار بوسیله گئورگ کانتور در آغاز دهه ۱۸۷۰ (۸۰- ۱۸۷۰) مطرح شده است. روش کانتور در بیان این نظریه اصل موضوعی نبوده است، یعنی مانند اقلیدس نخست اصول موضوعه‌ای را که قضایای دیگر از آن به نحو ضروری استنتاج شود، مطرح نکرده است، بلکه از روش شهودی که مورد استفاده اکثر ریاضی‌دانان است، سود جسته است، بدین نحو که اصولی را که به نظر وی موجّه و معقول بوده، بدون آن‌که به آنها تصریح کند، اصل قرار داده و بر پایه و مبنای آنها قضایای دیگر را به دست آورده است. در اواخر قرن نوزدهم،

نظریه مجموعه‌ها چنان گسترش یافت که به صورت شعبه مستقلی از ریاضیات درآمد و نظریه او که در آغاز، مورد غفلت و بی‌توجهی قرار گرفته بود، زبان زد خاص و عام شد. ولی از همان آغاز، برخی از مسائل در پیرامون این نظریه مطرح گردید. عده‌ای صحت و اصالت آن را مورد شک و تردید قرار دادند. عده‌ای دیگر، هر چند به درستی و صحت آن اعتقاد داشتند، ولی نظر به این‌که کانتور، اصول موضوعه آن را بیان نکرده بود، در اصل موضوعی کردن آن مردّد

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۲۲

بودند. مهمّ‌تر این‌که در سال ۱۸۹۵ خود کانتور، تناقضی را در نظریه مجموعه‌ها کشف کرد که عبارت از تناقض مجموعه‌های خوش ترتیب بود. در سال ۱۸۹۷، بورالی فورتی، ریاضی‌دان ایتالیائی همان تعارض را به نحو دیگری مطرح کرد. ولی این تعارضات چندان جدی تلقی نمی‌شد، تا این‌که در سال ۱۹۰۲، برتر اندراسل، همان تعارض را به شکل منطقی و ریاضی بیان کرد و این تعارض که تاکنون، ناچیز و جزئی می‌نمود، شکل کلی و منطقی گرفت و علمای منطق و ریاضی برای فرار از این تعارضات که بدان گرفتار آمده بودند، همه امکانات را به کار گرفتند. مخالفان نظریه مجموعه‌ها از این فرصت استفاده کردند و این نظریه را شدیدا مورد انتقاد قرار دادند. هانری پوآنکاره (۱۹۱۲ - ۱۸۵۴)، از ناقدان سرسخت نظریه چنین اظهار کرد که نظریه مجموعه‌ها دیگر عقیم و سترون نیست، بلکه کودکی زائیده است؛ یک تناقض!

پس از آن‌که راسل بحث منطقی درباره تناقضات را مطرح کرد، ریاضی‌دانان و فیلسوفان سعی کردند تا از این تعارض منطقی مفرّی پیدا کنند و کم‌کم نظریات مختلفی برای دفع این تعارض مطرح شد که یکی از آنها اصل موضوعی کردن نظریه مجموعه‌ها بوسیله زرملو و فرانکل و دیگری نظریه انواع بوسیله راسل بود ولی به نظر ما همه راه‌حل‌هائی که تاکنون برای دفع این تعارضات مطرح شده است، راه فراری بیش نبوده است و از نظر منطقی قابل‌قبول نیست به این معنی که هیچ‌یک از این راه‌حل‌ها با مسأله تناقض نظریه مجموعه‌ها مستقیما مواجه نمی‌شود، بلکه کوشش آنها پیدا کردن راههائی است که اصلا تعارضهائی وجود نداشته باشد. همه این

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۲۳

تعارضها، هنوز به قوت خود باقی است و تا راه‌حل منطقی و عقلانی برای این تعارضات جستجو نشود، با بکار گرفتن شیوه‌های صرفا ریاضی نمی‌توان برای آنها راه‌حلی یافت.

پس از ذکر این مقدمه تاریخی درباره مجموعه نظریه‌ها و تعارضات آن، اکنون به بیان تفصیلی این مسئله می‌پردازیم. پیش از ورود در بحث لازم است معنای تعارض و مفهوم مجموعه را تعریف کنیم تا معنای تعارض نظریه مجموعه‌ها روشن‌تر و مشخص‌تر گردد.

در فلسفه، گاهی تعارض را به‌معنای تناقض بکار می‌برند و آن حالت قضیه‌ای است که در عین حال هم راست و هم دروغ باشد و چون اجتماع صدق و کذب ممتنع است قضیه بی‌معنی است. در منطق صوری تناقض حالت دو قضیه‌ای است که از لحاظ کمیت و کیفیت و صدق و کذب با یکدیگر متفاوت باشند با رعایت هشت وحدتی که در تناقض معتبر است. گاهی تعارض به‌معنای حالت دو قضیه متناقض است که از مقدمات مشترک با نوعی استلزام منطقی و ضروری قابل استنتاج باشد. گاهی هم تعارض به‌معنای حالت دو قضیه منطقی متضاد و یا متناقض است که هریک با استدلال صحیح منطقی قابل اثبات است. چنین استدلالهائی، هریک در موارد خاص خود بدون اشکال است و فقط در یک تعارض است که نتایج متناقضی به بار می‌آورد.

در منطق جدید تعارض را که حد اعلای تناقض است چنین تعریف می‌کنند:

تعریف تناقض//- ۱

اصل تساوی//- ۲

۲ و اصل تجزیه//- ۳

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۲۴

۳ و اصل راستگویی//- ۴

۳ و ۴، وضع مقدم//- ۵

۲، جابجائی//- ۶

۶ و اصل تجزیه//- ۷

۷ و راستگویی//- ۸

۷ و ۸، وضع مقدم/۹ -/ p

۹ و اصل جمع/۱۰ -/ pvq

۵ و ۱۰ و قیاس استثنائی/۱۱ -/ q

چون در شماره ۱۱،q هر قضیه‌ای در عالم می‌تواند باشد، نتیجه استدلال فوق این است که اگر ما یک تناقض حقیقی در عالم داشته باشیم، هر قضیه دیگر، و من جمله همه قضایای متناقض در عالم را می‌توانیم از آن نتیجه بگیریم یا به تعبیر دیگر اگر یک چیز در عالم واقعا متناقض باشد، همه چیز متناقض خواهد بود.

اکنون نمونه‌ای از تعارضات را بیان می کنیم.

تعارض اول- مرحوم مطهری در حاشیه جلد اوّل شرح منظومه می گوید: «اگر کسی بگوید هرچه من بگویم دروغ است، اکنون آیا خود این خبر هم دروغ است یا راست است؟ اگر بگوئیم خود این خبر دروغ است، سپس معلوم می‌شود او خبر راست هم می گوید و اگر بگوئیم این خبر راست است باز معلوم می‌شود که او خبر راست نیز می گوید و در هردو صورت با این سخنش که گفت «هرچه من بگویم دروغ است» منافات دارد.

تعارض دوم- شخصی هنگام صبح می گوید خبری که ظهر به شما خواهم داد دروغ است و همان شخص هنگام ظهر می گوید خبری که صبح به شما دادم دروغ است. اکنون کدام یک از این دو خبر صحیح است؟

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۲۵

اگر خبر ظهر راست باشد، پس خبر صبح دروغ است و اگر خبر صبح دروغ باشد، پس خبر ظهر هم دروغ است و اگر خبر ظهر دروغ باشد پس باید خبر صبح راست باشد و در نتیجه خبر صبح و خبر ظهر هم راست است و هم دروغ.

این دو نمونه تعارض در تاریخ فلسفه مشهور بوده است و نمونه‌ای از معمای اپیمنیدس(Epimenides) یا یولیبیدس(Eulibides) به شمار می‌رود.

معمای دروغگو معروف به معمای اپیمنیدس چنین است که اپیمنیدس از اهالی کرت(Crete) گزارش داده است که همه کرتی‌ها (اهالی کرت) دروغگو هستند (یعنی مطلقا راستگو نیستند) ولی خود اپیمنیدس از اهالی کرت است. آیا گفتار او راست است یا دروغ؟ اگر راست باشد چون گفتار یکی از کرتی‌هاست پس دروغ است و اگر دروغ باشد، چون با مفاد و مدلول خود انطباق دارد، پس راست است.

معمای یولیبیدس چنین است که من می گویم یا می‌نویسم که:

(جمله‌ای که در این صفحه میان دو ابرو (یا پرانتز) نوشته‌ام دروغ است.) اگر قضیه راست باشد پس با مفاد خود مطابقت دارد و دروغ است و اگر دروغ باشد پس طبق مدلول و مفاد آن راست است.

در منطق جدید جوردن(Jourdain) در سال ۱۹۱۳، معمای یولیبیدس را به نحو دیگری مطرح کرده است: فرض کنیم روی کاغذی نوشته شده است: «جمله پشت کاغذ راست است» ولی پشت کاغذ نوشته شده است: «هرچه روی کاغذ نوشته شده است،

دروغ است.» اکنون قضیه اوّل یک قضیه حقیقی است زیرا اگر کاغذ را برگردانیم یا روی آن چیزی نوشته شده است یا نه، در صورت اول،

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۲۶

قضیه نوشته شده راست است یا دروغ. اگر قضیه روی کاغذ راست باشد قضیه پشت کاغذ هم راست است و بنابراین قضیه روی کاغذ هم باید راست و هم دروغ باشد.

از تعارضات دیگری که در این زمینه عنوان شده است معمای گرلینگ(Grelling) است که آن را به سال ۱۹۰۸ منتشر کرده است. کلمات را می‌توان به دو طبقه خودگو(autological) و دیگرگو(heterological) تقسیم کرد. کلمه خودگو کلمه‌ای است که مصداق خود واقع می‌شود، مثلا کلمه «فارسی» فارسی است، کلمه «چند سیلابی» چند سیلابی است، کلمه «هست» هست.

کلمه‌ای که خودگو نیست، یعنی مصداق خود نیست، دیگر گوست، مثلا کلمه «انگلیسی» انگلیسی نیست، بلکه فارسی است؛ «تک سیلابی» تک سیلابی نیست، چند سیلابی است. حال معمای گرلینگ این است: آیا کلمه «دیگرگو» خود دیگرگوست یا نه؟ اگر دیگرگو باشد، مصداق خود واقع شده است پس خودگوست و اگر خودگو باشد یعنی بر خود صدق کند، دیگرگوست.

برتر اندراسل فیلسوف معاصر انگلیسی چند تعارض را درین زمینه مطرح کرده است که یکی از آنها را در اینجا نقل می‌کنیم و معماهای دیگر وی را پس از بحث درباره مجموعه‌ها عنوان می‌نمائیم. تعارض او بدین‌گونه است: سلمان شهر اشبیلیه در اسپانیا (سلمان اشبیلیه) فقط و فقط ریش آن کسانی را می‌تراشد که ریش خود را نمی‌تراشند.

آیا سلمان اشبیلیه ریش خود را می‌تراشد. اگر فرض کنیم که سلمان اشبیلیه خود اهل اشبیلیه است، نتیجه این می‌شود که او ریش خود را فقط و فقط در صورتی می‌تراشد که ریش خود را نتراشد و ریش خود را فقط و فقط در صورتی نمی‌تراشد که بنا به تعریف ریش خود را بتراشد.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۲۷

در ضمن باید بگوئیم که در فلسفه اسلامی هم گاهی این تعارضات مطرح شده و شکل فلسفی بخود گرفته است، حاجی سبزواری در شرح منظومه از معتزله نقل کرده است که می‌گویند: طبق قاعده کلی المعدوم المطلق لا یخبر عنه، از معدوم مطلق نمی‌توان خبر داد یعنی معدوم مطلق را نمی‌توان موضوع حکمی قرار داد. در همین قضیه از معدوم مطلق خبر داده و آن را موضوع حکمی قرار داده‌اید، یا به تعبیر دیگر حکم کرده‌اید که معدوم مطلق ثبوت دارد. برای دفع این تناقض، معتزله قائل به نظریه ثبوت که آن را اعمّ از وجود می‌دانند شده‌اند.

حالا که صحبت از تعارضات و تناقضات شد، بد نیست به یکی از آنها که در تاریخ فلسفه سخت مشهود و به معمای زنون معروف است، اشاره‌ای کنیم.

زنون ایلیائی از شاگردان پارمنیدس، برای نقض و ابطال مسأله صیرورت در عالم و لا یتغیر بودن وجود، چند برهان بر علیه حرکت اقامه کرده است که آنها را می‌توان بدین‌گونه خلاصه کرد.

الف- برهان میدان مسابقه: در یک میدان مسابقه برای آن‌که دونده‌ای از نقطهA به نقطه‌ای دیگر یعنیB حرکت کند، نخست باید نصف آن را طی کند و برای پیمودن نصف این فاصله، باید نیمی از آن را بپماید و برای پیمودن آن نیم، باید نیم آن نیم را پیموده باشد و بطور کلی برای رسیدن به مقصد باید فاصله۰۰۰۰۳, ۲, ۱ (n ۲/ n) AB را طی کند و چون پیمودن بی‌نهایت فاصله‌ها در زمان متناهی ممکن نیست، پس رفتن از نقطهA به نقطهB ، ممتنع است.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۲۸

ب- برهان آخیل و لاک‌پشت: آخیلوس، از قهرمانان معروف یونان باستان نمی‌تواند در دویدن از لاک‌پشت جلو بزند. فرض کنیم

آخیلیوس از نقطهS به طرف نقطهA، شروع به دویدن کند و لاك‌پشت همزمان با حرکت وی از نقطهS به طرفA، از نقطهA به پیش حرکت کند. برای این‌که آخیلیوس از لاك‌پشت جلو بزند اوّل باید به نقطه‌ای برسد که لاك‌پشت از آنجا شروع کرده است. در این فاصله لاك‌پشت مقداری راه، پیش است. هنگامی که آخیلیوس به این نقطه برسد، لاك‌پشت باز هم مقداری پیش افتاده است و این امر هم چنان تا بی‌نهایت ادامه دارد. آخیلیوس پیوسته به لاك‌پشت نزدیك می‌شود، بدون آن‌که هرگز از او جلو بیفتد.

ج- برهان تیر پرنده: در اصطلاح چیزی را ساکن می‌گوئیم که در هر لحظه فضائی مساوی با خود را اشغال کند. تیر پرنده نیز در هر لحظه در یك مکان مشخص، یعنی فضائی مساوی با خودش، یافت می‌شود، بنابراین ساکن است و حرکت آن ظاهری است. تیر نمی‌تواند در فضائی که شاغل آن نیست حرکت کند و نیز نمی‌تواند در فضائی که شاغل آن است حرکت کند، زیرا فضای شاغل، مکانی مساوی با خود آن است و هرچیزی که شاغل مکانی مساوی خود باشد، در حالت سکون است، پس تیر پرنده در حالت سکون است.

د- مکان وجود ندارد، زیرا اگر مکان موجود باشد باید در مکانی دیگر باشد و آن مکان هم در مکانی دیگر الی غیر النهایه؛ پس مکان وجود ندارد.

با اندکی تأمل در معماهای زنون که بهتر است آنها را شبهه بنامیم، آشکار می‌شود که همه آنها مشتمل بر پیش‌فرض‌های اثبات نشده است؛ یکی آن‌که این شبهه‌ها مبتنی بر این فرض است که مکان،

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۲۹

بالفعل قابل تقسیم نامتناهی است که به هر صورت باید آن را اثبات کند. دیگر آن‌که قانون حرکت و پویائی را در قیاس با قانون سکون و ایستائی موردنظر قرار می‌دهد و چون در این شبهه‌ها، جهات و اعتبارات مختلف موردنظر است و وحدت‌های هشت‌گانه که اساس تناقض و تعارض است معتبر نیست در نتیجه شبهه‌های زنون را نمی‌توان از مقوله تعارضات حقیقی و منطقی دانست.

در میان فلاسفه جدید اروپائی کانت را «پدر تعارضات عقل نظری» نامیده‌اند زیرا او نخستین کسی است که مسئله تعارضات را به نحو جدی و به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی و نه منطقی مطرح کرده است. نتیجه‌ای که وی گرفته است این است که این تعارضات وجودی و خارجی نیست بلکه در ذات عقل نهفته است و چون این تعارضات ذاتی عقل است، عقل قادر به حل آنها نیست. عقل قادر به ادراك ذات اشیاء نیست بلکه آنچه برای عقل محض قابل حصول است همان ظواهر و یا به تعبیر وی همان فنومن‌ها و پدیدارهاست. در بخش جدل استعلائی از کتاب نقد عقل محض، کانت چهار تعارض را مطرح می‌کند و هر تعارضی را به صورت دو قضیه متقابل که یکی را وضع (تز- نهاد) و دیگری را وضع مقابل (آنتی‌تز- برابر نهاد) می‌نامد، نشان می‌دهد. آن‌گاه برای هریك از دو قضیه، دلائلی را اقامه می‌کند. مبنای استدلال کانت این است که هرگاه عقل مسائل مابعد طبیعی را مطرح می‌کند و درصدد پاسخ دادن به آنها برمی‌آید، دچار تناقض می‌شود.

چهار تعارض عقلی را که کانت مطرح کرده است چنین است:

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۳۰

۱- تعارض اول:

وضع

عالم مبدأ زمانی دارد و از حیث مکان محدود است

وضع مقابل

عالم آغاز زمانی ندارد و از حیث مکان نامحدود است

۲- تعارض دوم:

وضع

هرچیزی در عالم یا بسیط است و یا مرکب از بسائط و هر جوهر مرکّبی در عالم از اجزاء بسیط تشکیل شده است.

وضع مقابل

امر بسیطی وجود ندارد و هیچ چیزی مرکب از اجزاء بسیط نیست.

۳- تعارض سوّم:

وضع

قانون علیت در طبیعت برای تبیین همه پدیدارهای عالم کافی نیست.

برای تبیین برخی از پدیدارها باید وجود علتی دیگر را که همان اراده و اختیار باشد فرض کرد.

وضع مقابل

هیچ‌گونه اختیاری وجود ندارد و همه چیز برحسب قوانین ضروری و علّی قابل تبیین است.

۴- تعارض چهارم:

وضع

در این عالم علتی وجود دارد که واجب الوجود است

وضع مقابل

علت واجب الوجود، نه در عالم و نه در خارج از آن وجود ندارد.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۳۱

جالب این‌که سید داماد در کتاب قبسات قول مشابهی را به شیخ الرئیس ابن سینا نسبت داده است، میرداماد پس از بیان این‌که مسئله حدوث زمانی عالم از مسائل عویصه‌ای است که علما و حکما از صدر زمان تا ساق زمن از حل آن عاجز مانده‌اند، می‌گوید شریک ما در ریاست شیخ و رئیس فلاسفه اسلام در کتاب طوبیقا یعنی فن جدل از فنون منطق کتاب شفا اذعان کرده است که هردو طرف مسأله جدلی و غیر برهانی است چون حجت و برهان برای اثبات هیچ‌یک از دو طرف وجود ندارد؛ در نتیجه ابن سینا این مسأله را که عالم حادث است یا قدیم از مسائل جدلی الطرفین شمرده است.

البتّه خود میر داماد این امر را که مسئله حدوث و قدم عالم از مسائل جدلی باشد قبول ندارد و نزد وی از مسائل برهانی است و عمده کتاب قبسات را به ردّ جدلی الطرفین بودن مسأله اختصاص داده و اثبات کرده است که تنها راه‌حلّ مسأله قول به حدوث دهری عالم است.

امّا نکته‌ای که باید در اینجا متذکر شد این است که تعارضات کانت از قبیل تعارضات لفظی و منطقی نیست، بلکه نوعی دیگر از تعارض است که بهتر است آن را تعارض فلسفی بنامیم. تعارض کانت از این جهت تعارض منطقی نیست که در یک تعارض منطقی از یک یا چند قضیه واحد می‌توان نتایج متناقضی را اخذ کرد، امّا در تعارضات کانت از یک سلسله مقدمات، مثلا حدوث عالم را، و از یک سلسله مقدمات دیگر قدم آن را نتیجه می‌گیریم. پس حدوث و قدم عالم از دو سلسله مقدمات مختلف استنتاج شده است و در نتیجه تعارضی وجود ندارد و بهتر است آنها را شبه تعارض بنامیم.

بعد از آن‌که معنای تعارض را دانستیم بهتر است معنای مجموعه را نیز اجمالا تعریف کنیم. در دنیای خارج موجودات بیشماری را

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۳۲

می‌بینیم که هریک فرد یا عضو طبقه‌ای هستند. ما گاهی اشیاء را به طور انفرادی و جداگانه در نظر می‌گیریم و گاهی هم آنها را نه بصورت افراد، بلکه باهم لحاظ می‌کنیم؛ مثلا می‌توانیم یک دانش‌آموز را بطور انفرادی و یا همه دانشجویان یک کلاس ریاضی و

یا دانشجویان یک دانشکده و یا دانشجویان یک دانشگاه و یا بطور کلی طبقه دانشجو، یا مجموعه دانشجویان را در نظر بگیریم، می‌توانیم بازیکنان فوتبال یک تیم را بصورت مجموعه‌ای در نظر بگیریم؛ ستارگان یک کهکشان مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند؛ گوسفندان یک گله، یک مجموعه و گوسفندان شیرده، مجموعه دیگری را تشکیل می‌دهند.

بعضی از کلمات بر مجموعه دلالت می‌کنند مانند گروه، دسته، تیم، کلاس، گله، رمه، طبقه، توده، مجموعه، صف، رده، رسته و غیره.

مفهوم مجموعه در ریاضیات از اهمیت خاصی برخوردار است. اعداد زوج مجموعه واحدی را تشکیل می‌دهند و اعداد فرد مجموعه دیگری را. نقطه‌های یک منحنی، منحنی‌های یک دایره و غیره، نمونه‌هائی از مجموعه‌های ریاضی‌اند. هر مجموعه‌ای دارای افرادی است که آنها را عضو آن مجموعه می‌نامند. ابن سینا عضو مجموعه فیلسوفان اسلامی و سعدی عضو مجموعه شعرای ایرانی، عدد چهار عضو مجموعه اعداد زوج و نیز عضو مجموعه اعداد طبیعی است.

گاهی افراد یک مجموعه شمارش‌پذیر است و بنابراین آن مجموعه، متناهی است. مجموعه ستارگان یک کهکشان شمارش‌پذیر و متناهی است. تعداد ریگهای یک بیابان هرچند بسیار زیاد است، با وجود این محدود و متناهی است. امّا بعضی از مجموعه‌ها شمارش‌ناپذیر و بنابراین نامتناهی‌اند. مجموعه اعداد طبیعی نامتناهی است. اگر مجموعه‌ای دارای عضوی نباشد آن مجموعه را تهی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۳۳

می‌نامند و آن را با علامت نشان می‌دهند. در ریاضیات غالبا یک مجموعه بصورت یک فرمول ریاضی بیان می‌شود. بعنوان مثال:

این مجموعه مساوی است با اعداد حقیقی مثبت

این مجموعه عبارت از مجموعه نقطه‌های دایره‌ای است که مرکز آن صفر و شعاع آن ۱ باشد.

گاهی مصادیق خارجی یک مفهوم را به‌عنوان یک مجموعه لحاظ می‌کنند. مثلا افراد محمول یک قضیه منطقی مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند. وقتی می‌گوئیم «همه انسانها فانی‌اند» همه افرادی که مفهوم فانی بر آنها صدق می‌کند، عضو مجموعه فانی‌اند.

بعد از آن‌که اجمالاـ معنای تعارض و مجموعه‌ها را دانستیم اکنون به تعارضات نظریه مجموعه‌ها می‌پردازیم. منظور از تعارضات نظریه مجموعه‌ها آن دسته از تعارضاتی است که بر اثر گسترش این نظریه

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۳۴

بوجود آمده است. حلّ این تعارضات علمای منطق و ریاضیات را به بحث‌های مفیدی کشانده است.

۱- تعارض بورالی فورتی(Burali Forti) معروف به معمای بزرگترین اردینال است. در نظریه مجموعه‌های کانتور برای هر مجموعه خوش ترتیبی می‌توان یک عدد اردینال تخصیص داد. این اردینال‌ها را می‌توان با یکدیگر مقایسه کرد. از دو عدد اردینال یکی کوچکتر و دیگری بزرگتر است. بعلاوه اگر مجموعه اردینال‌ها را با این رابطه ترتیب دهیم، یک مجموعه خوش ترتیب است و اردینال آن بزرگتر از هریک از عضوهای مجموعه است. فرض کنیمO مجموعه همه اردینالها باشد. این مجموعه خوش ترتیب است بنابراین دارای عدد اردینالی است که آن راW می‌نامیم. از یک‌سوW عضو مجموعهO و از سوی دیگرW از هریک از عضوهایO بزرگ‌تر است.

۲- تعارض کانتور یکی دیگر از تعارضات نظریه مجموعه‌ها، تعارضات بزرگترین کاردینال است که به تعارض کانتور مشهور است.

هر مجموعه‌ای دارای یک عدد کاردینال است. اگر دو مجموعهA وB را در نظر بگیریم، عدد کاردینالA کمتر از عدد کاردینالB است فقط و فقط اگرA هم‌ارز با یک زیر مجموعهB بوده وB هم‌ارز با یک زیر مجموعهA نباشد. یکی از قوانین نظریه مجموعه‌های کانتور این است که در هر مجموعهA، مجموعه همه زیر مجموعه‌هایA که آنرا مجموعه توانیA یا می‌نامند با خودA هم‌ارز

نیست، بلکه A هم‌ارز با یک زیر مجموعه مجموعه توانی A یا است. بنابراین عدد کاردینال A از عدد کاردینال مجموعه توانی A کمتر است. فرض کنیم که S مجموعه همه

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۳۵

مجموعه‌ها باشد. عدد کاردینال مجموعه توانی S یا بزرگتر از کاردینال S است و مجموعه‌هائی بیشتر از S دارد در صورتی که فرض کردیم که S مجموعه همه مجموعه‌هاست و همه مجموعه‌ها عضو مجموعه S است.

۳- معمای راسل- در اوائل قرن بیستم برتراندراسل سعی کرد تا تعارضات کانتور و بورالی فورتی را حل کند ولی در حین یافتن حلّی برای این دو معما، خود تعارض دیگری را کشف کرد که به پارادکس راسل مشهور است و آن مجموعه همه مجموعه‌هائی است که عضو خود نیستند. مجموعه همه مجموعه‌هائی را که عضو خود نیستند در نظر می‌گیریم. مجموعه r که آن را مجموعه راسل می‌نامیم چنین تعریف می‌کنیم. برای هرچیزی X, X در صورتی عضو r است اگر و فقط اگر X عضو X نباشد:

برای هر X ،، فقط و فقط اگر

با قانون جایگزینی اگر به جای r، X را بگذاریم، بدست می‌آوریم

اگر و فقط اگر

معنی این قضیه منطقی این است که r فقط و فقط در صورتی می‌تواند عضو خود باشد که عضو خود نباشد و این یک تناقض است. اهمیت پارادکس راسل در این است که در بیان آن فقط از دو مفهوم مجموعه و عضو مجموعه استفاده شده است و آن را نمی‌توان به ابهام لفظی نسبت داد.

۴- معمای ریچارد- جولز ریچارد این معما را در سال ۱۹۰۵ منتشر کرد. الفبای زبان انگلیسی مجموعه‌ای است با ۲۶ حرف. همه دنباله‌های متناهی ۲۶ حرف الفبای انگلیسی را، با تعدادی از

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۳۶

علامات چاپی چون نقطه و ویرگول، با همه تکرارهای ممکن در نظر می‌گیریم. دنباله‌های مکرّر را حذف می‌کنیم. دیگر دنباله‌ها را در یک جدول به ترتیب الفبائی مثل یک فرهنگ لغت می‌نویسیم، به این نحو که از دو دنباله که طول آنها مساوی نیست، دنباله‌ای را که کوتاهتر است اوّل می‌نویسیم و دو دنباله‌ای را که دارای طول مساوی است، برحسب تقدّم الفبائی آنها ثبت می‌کنیم. هر دنباله‌ای را که تعریف عدد حقیقی نیست حذف می‌کنیم. آنچه می‌ماند مجموعه اعداد حقیقی قابل تعریف شمارش‌پذیر است. اکنون به جمله زیر توجه می‌کنیم: «فرض کنیم a یک عدد حقیقی باشد که جزء صحیح آن صفر و n امین اعشار آن یک است اگر n امین اعشار عدد n در جدول صفر باشد وگرنه صفر است.» این جمله که در علامت نقل قول نوشته شده است تعریف یک عدد حقیقی است و بنابراین باید در جدول موجود باشد. از طرف دیگر a از هریک از اعداد جدول متمایز است و بنابراین در جدول نیست.

حلّ تعارضات

ما حل این تعارضات را از نقطه‌نظر فلاسفه، ریاضی‌دانان و علمای منطق غرب از یک‌سو، و فلاسفه و علمای منطق اسلامی از سوی دیگر مورد بررسی قرار می‌دهیم.

علمای مغرب زمین این تعارضات را به دو دسته زبانی (linguistic) و منطقی (logical) تقسیم می‌کنند. مقصود از تعارضات زبانی یا لغوی آن رشته از تعارضات است که آنها را می‌توان به کمک زبان حل کرد ولی تعارضات منطقی با تحلیل زبانشناختی و لغوی قابل حل نیست و احتیاج به راه‌حل منطقی دارد.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۳۷

رمزی(Ramsey) در کتاب اصول ریاضیات (۱۹۲۵) تعارضات راسل و بورالی فورتی را در یک گروه و تعارضات اپیمنیدس، تعارض دروغگو و تعارض ریچارد را در گروه دیگر قرار داده است اساس این تقسیم‌بندی بر این است که تعارضات گروه اول متضمن مفاهیم منطقی و صوری و تعارضات گروه دوم متضمن مفاهیم لغوی و دستوری چون «زبان»، «تعریف‌پذیری» و «حقیقت» است و از این جهت تعارضات را به دو دستهSemantic یعنی مربوط به علم المعانی وSyntactic ، یعنی مربوط به صورت منطقی استدلال تقسیم کرده است.

زبان و زبان وراء- برخی از تعارضات فوق با کمک نظریه زبان وراء قابل حل است. اینک برای این‌که ببینیم که زبان وراء(metalanguage) چیست و فرق آن با زبان(language) کدام است لازم است به نحو کلی مسأله نظریه(theory) و فرق آن را با نظریه وراء(metatheory) بیان داریم چون مسأله زبان و زبان وراء در قالب نظریه و نظریه وراء قابل طرح است. سؤالی که اکنون باید مطرح کنیم این است که نظریه وراء چیست و فرق آن بانظریه کدام است؟

یک نظریه وراء، نظریه‌ای درباره یک نظریه و یا مجموعه‌ای از نظریه‌هاست. حال یک نظریه را تعریف می‌کنیم. یک نظریه عبارت از یک نظام قیاسی مشتمل بر چند قضیه است که هریک با نوعی استلزام منطقی از چند قضیه اصلی یا اصول موضوعه قابل استنتاج است به نحوی که هر قضیه یا یک اصل موضوع است یا قضیه‌ای است که با استلزام منطقی از اصول موضوعه اخذ و استنتاج شده است. امّا اصول موضوعه از قضایای دیگر قابل استنتاج نیست بلکه مربوط به متاتئوری(metatheory) یا نظریه وراء است. نظریه‌های وراء اکنون در اکثر

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۳۸

علوم مورد بحث قرار گرفته است و بویژه در منطق و ریاضیات پژوهش درباره قضایای وراء ادامه دارد. زبان وراء ریاضیات، ریاضیات وراء(metamathematics) و زبان ورای منطق، منطق وراء(metalogic) نام گرفته است. اکنون قضایای وراء در اکثر علوم مورد بحث و مداقه قرار گرفته است و محققان سعی می‌کنند که قضایای وراء را در هر علمی مشخص و اثبات کنند و آنگاه رابطه منطقی میان قضایای هر علمی را با قضایای ورای آن نشان دهند. اگر در چنین کاری توفیق یافتند، درستی و یا به اصطلاح عدم تعارض آن علم(consistency) را اثبات کرده‌اند. آنچه از نظر ما حائز اهمیت است این است که اصول و مبادی هر نظریه‌ای مربوط به خود آن نظریه نیست بلکه با نظریه وراء آن و در نتیجه با زبان وراء آن ارتباط دارد.

برای هر نظریه‌ای زبان خاصی بکار برده می‌شود که زبان آن نظریه نام دارد و آن راobject language یا زبان اشیاء می‌نامند ولی این زبان برای بیان قضایای نظریه ماوراء یا متاتئوری کافی نیست بلکه متاتئوری به زبان خاص دیگری نیاز دارد که آن را زبان وراء(metalanguage) می‌گویند. قضایائی هم که در نظریه و در نظریه ماوراء بکار برده می‌شود با یکدیگر تفاوت دارد. قضایای یک نظریه قضایای ساده‌ای درباره اشیاء مورد بحث در آن نظریه است ولی قضایای یک متاتئوری یا نظریه وراء، قضایای ماوراء و قضایائی درباره قضایاست. مثلا- برخی از قوانین فیزیک درباره طبیعت یعنی درباره اشیاء مشخصی است که در طبیعت وجود دارد و برخی دیگر از قوانین فیزیک درباره طبیعت نیست بلکه قوانینی درباره قوانین طبیعت یا به تعبیر دیگر قضایای وراء است.

حال که فرق میان نظریه و نظریه ماوراء، زبان و زبان ماوراء

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۳۹

قضیه و قضیه ماوراء مشخص شد می‌توانیم آن را در حل برخی از تعارضات فوق بکار بریم. این تعارضات از آنجا ناشی می‌شود که زبان ساده را برای بیان قضایای ماوراء که در حیطه زبان وراء هستند بکار می‌بریم و این خود موجب تعارض و تناقض می‌شود.

نمونه بـارز آن معمـای گرلینگ است. وقتی کلمات را به دو دسـته خودگو و دیگرگو تقسـیم می‌کنیم. در اینجا از زبان ساده و یا از زبان اشیـاء اسـتفاده کرده‌ایم. کلمات در خارج یا خودگو هستند یعنی مصداق خود واقع می‌شوند و یا دیگرگو هستند یعنی مصداق خود واقع نمی‌شوند ولی خودگوئی و دیگرگوئی متعلق به زبان ساده یا زبان اشیاء نیست بلکه به زبان وراء تعلق دارد.

معمای دروغگو نیز به این ترتیب قابل حل است که دروغگوئی و راسـتگوئی و بطور کلی صدق و کذب مربوط به زبان ساده اشـیاء نیست بلکه در حیطه زبـان وراء است و به تعبیر دیگر صـدق و کـذب دربـاره اشـیاء ساده‌ای که در طبیعت وجود دارد بکار نمی‌رود بلکه حـالت قضایای منطقی است و فقط درباره احکام منطقی صـدق می‌کنـد. مثلا وقتی می‌گوئیم: «ابن سـینا فیلسوف اسـلامی قرن پنجم است» این قضـیه فی نفسه یـا صـادق است و یـا کـاذب ولی خود صـدق و کـذب، شـیء مشخصـی در خـارج (مثل یک میز یا صنـدلی) نیست و به زبـان سـاده اشیاء تعلق نـدارد بلکه در حیطه زبـان مـاوراء است. از علـل تعارض دروغگو یکی این است که ما صـدق و کـذب را که به زبـان وراء تعلق دارد به‌عنوان زبان ساده اشـیاء بکار برده‌ایم. فرض کنیم کسـی را که می‌گویـد: «من دروغ می‌گویم!» آیـا این قضـیه صـادق است یا کاذب؟ پاسـخ آن این است که به‌عنوان یک قضـیه منطقی نه صادق است و نه کاذب زیرا دروغ گفتن و راست گفتن همیشه حالت یک

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۴۰

قضـیه یا حالت کسی است که یک قضیه را بیان می‌کند و بدون اشاره به یک قضیه و حکم، صدق و کذب بی‌معنی است. برعکس قضیه زیر از لحاظ منطقی درست و با معنی است: «من راست (یا دروغ) می‌گویم که حسن در خانه است.» زیرا در قضیه فوق راست گفتن (یا دروغ گفتن) وصف یک قضیه است.

اکنون فرض کنیم حالت کسـی را که می‌گوید: «من همیشه دروغ می‌گویم» آیا این قضـیه راست است یا دروغ؟ پاسخ این است که این قضـیه یک قضیه ساده نیست بلکه ترکیبی از چند قضیه ساده، یک قضیه وراء، و یک قضیه وراء وراء است. در میان این قضیه از زبان ساده اشیاء و زبان وراء استفاده شده است و هرچند یک قضیه ساده می‌نماید ولی در واقع یک قضیه مرکب است و می‌توان آن را بـدین‌گونه تحلیـل کرد کـه: مـن می‌گـویم یـا من حکم می‌کنم (قضـیه وراء وراء) که من دروغ می‌گـویم (قضـیه وراء)؛ یعنی هر قضیه‌ای را که در مورد اشیاء بیان می‌کنم (زبان ساده) دروغ است (زبان وراء) و این حکم هم مورد اذعان و تصدیق من است (زبان وراء وراء). چنان که می‌دانیم از شـرایط تناقض، وجود وحـدت‌های هشت‌گانه است و وقتی که یکی از این وحدت‌ها مراعات نشود تناقض تحقق پیـدا نمی‌کنـد. وقتی ما دو یا چند زبان مختلف (مثلا زبان ساده و زبان وراء) را برای بیان امری بکار می‌گیریم، تناقض وجود ندارد و ممکن است حکم ما در یک زبان (مثلا ساده) دروغ و در زبان دیگر (مثلا زبان وراء) راست باشد یا برعکس.

راه‌حـل راسل- امّا برای دفع تعارضات غیر لفظی، یا تعارضات منطقی- ریاضـی از روش دیگری اسـتفاده شـده است و از کسانی که در دفع این تعارضات بسیار کوشیده‌اند، برتر اندراسل فیلسوف

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۴۱

انگلیسـی است. مهم این است که هرچند راسل برای حل این تعارضات راههای مختلفی را پیشنهاد کرده است ولی هیچ‌یک را وافی به مقصود ندانسته است. خود وی اذعان کرده است که در حلّ این معما «هیچ اصلی را که راهنمای او باشد جز اجتناب از تناقضات، بـدست نیـاورده است و این اصـل فی نفسه برای حـل معمـا کافی نیست زیرا همیشه ما را با این خطر مواجه می‌کنـد که با اجتناب از بعضی تناقضات، با تناقضات دیگر روبرو شویم.»

وی در آغـاز سه راه‌حـل را مطرح کرده است. راه‌حـل اول وی روش امتناع(no class theory) است که بر طبق آن اصـلا هیچ مجموعه‌ای که خود عضو خود باشد وجود ندارد.

در راه‌حـل دوم وی که به نظریه زیگزاگ(Zigzag theory) معروف است گفته است که تابعی که بسـیار پیچیـده و مقعد باشـد

برای تعیین یک مجموعه کافی نیست. مجموعه‌های پیچیده دارای یک کیفیت زیگزاگ هستند مانند مجموعه راسل که در آنX در صورتی عضوr است که عضوX نباشد. تابع گزاره‌ای که یک مجموعه را مشخص می‌کند، بنابه گفته راسل با یک قضیه حملیه قابل بیان است و پیشنهاد کرده است که اصول موضوعه‌ای که مشخص‌کننده تابع‌های گزاره‌ای حملی است مورد بررسی دقیق قرار گیرد. روش سوم او برای حل معما روش تحدید، یعنی محدود کردن کمیت مجموعه‌هاست. در روش تحدید، راه‌حل، ساده بودن و غیر معقد بودن شکل مجموعه‌ها نیست بلکه محدود کردن کمیت آنهاست. مجموعه‌ای بسیار بزرگ وجود ندارد. مثلاـ اردینالها مجموعه نیستند و به این ترتیب تعارض بورالی فورتی حل می‌شود.[۱۲۱]

دومین یادنامه علامه طباطبائی ؛ ص۲۴۲

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۴۲

روش نهائی راسل برای حلّ این تعارضات، نظریه انواع(theory of types) است. راسل نظریه اول انواع را برحسب افراد و طبقه‌ها بیان کرده است: «منظور من از یک جزء یا فرد، هر آن چیزی است که دامنه نباشد. آن پائین‌ترین نوع(type) شئی است ... نوع بعدی عبارت از طبقات افراد است ... نوع بعد از طبقات افراد شامل طبقات طبقات افراد است، مثلا اتحادیه همه باشگاهها؛ اعضای این اتحادیه‌ها یعنی باشگاهها، خود طبقات افراد هستند.» بنا به گفته راسل: «لازم است که ما میان ۱- افراد، ۲- طبقات، ۳- طبقات طبقات و همین‌طور تا بی‌نهایت فرق بگذاریم و باید قائل بشویم به این‌که هیچ عضوی از یک مجموعه (یا نوع) عضوی از مجموعه (یا نوع دیگر) نیست، و این‌که عبارت مستلزم این است کهX باید متعلق به مجموعه‌ای (نوعی) یک درجه پائین‌تر از مجموعه (نوعی) باشد کهU به آن تعلق دارد. بنابراین یک قضیه بی‌معنی است و با این روش از هرگونه تناقضی اجتناب می‌شود.»

نظریه ساده مجموعه‌ها برحسب افراد و طبقات بیان شده است و شامل دو قسمت است. قسمت اول یک سلسله بی‌نهایت انواع را فرض می‌کند. نوع (ه) شامل همه افراد است؛ نوع ۱)، شامل طبقات افراد است و بطور کلی نوع(۱ m G) شامل همه طبقات اشیاء از نوع(m) است. قسمت دوّم، شرایطی را برای تعبیراتی از قبیل، (بخوانیدX عضو مجموعهY است) فرض می‌کند. عبارت در صورتی معنادار است، اگر و فقط اگرX ، یک درجه پائین‌تر از نوعY باشد. واضح است که هردو قسمت برای حذف معمای راسل درباره طبقه همه طبقاتی که عضو خود نیستند، لازم است و نیز واضح است که تعارضات دیگر درباره طبقات و مجموعه‌ها

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۴۳

بدین ترتیب حذف می‌شود. هیچ زیر مجموعه‌ای از یک مجموعه نمی‌تواند عضو آن مجموعه باشد و این امر برای حذف تعارض کانتور کافی است. هیچ طبقه اعداد اردینال نمی‌تواند هم‌نوع اعداد اردینالی باشد که عضو آن است و به این ترتیب تعارض بورالی فورتی حذف می‌شود. بنابراین با نظریه انواع تقریبا همه تعارضات را می‌توان حل کرد.

در نظریه ساده انواع، نسبت‌های دوگانه و چندگانه نیز گنجانده شده است و این نسبت‌ها، نظریه را اندکی پیچیده‌تر می‌کند. «زیرا باید یک نوع تازه‌ای برای نسبت‌های میان افراد و نوع دیگری برای نسبت‌های طبقات افراد ... بعلاوه نوعی خاص برای طبقات نسبت‌های افراد و نوع دیگری برای طبقات این طبقات فرض کرد ...

به این ترتیب سلسله عظیمی از انواع بدست می‌آید که مشخص ساختن شماره آنها دشوار است.»

راه‌حل زرملو- فرانکل- یکی از روش‌های مهم برای حل تعارضات فوق، روش اصل موضوعی کردن نظریه مجموعه‌هاست که برای اولین بار بوسیله زرملو(Zermelo) در سال ۱۹۰۸ پیشنهاد شده است. این نظریه بعدا بوسیله فرانکل(۲۲۹۱ ,Fraenkel) ، سکولم (۱۹۲۲Skolem , و باز دوباره بوسیله خود زرملو (۱۹۳۰) تکمیل گردیده است و در تاریخ منطق به نظریه زرملو- فرانکل معروف شده است.

در سال ۱۹۰۸ زرملو، تعارضاتی را که در نظریه مجموعه‌ها پدید آمده بود، مورد بحث و بررسی قرار داد و روش اصل موضوعی را برای جلوگیری از این تعارضات وضع کرد. زرملو عقیده داشت که تعریف کانتور از مجموعه‌ها بسیار مبهم است و این ابهام منشأ همه تعارضات است. تعریفی که کانتور از مجموعه‌ها بعمل آورده است فرضی بیش

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۴۴

نیست و وجود مجموعه‌هائی را چون مجموعه همه مجموعه‌ها، مجموعه همه اردینالها، مجموعه همه مجموعه‌هائی که عضو خود نیستند، ممکن ساخته است.

نظریه اصل موضوعی کردن زرملو دائر بر این است که باید تعریف مجموعه‌ها را محدود کرد و از این لحاظ نظر وی مشابه با نظریه راسل دائر بر تحدید اندازه مجموعه‌هاست. او هم مانند راسل از پذیرفتن مجموعه‌های «خیلی بزرگ» اجتناب می‌ورزید. برای برآورده ساختن این مقصود، زرملو اصول موضوعه‌ای را برای مجموعه‌ها وضع کرد. بنابراین اصول موضوعه، مجموعه‌ها دیگر دسته‌هائی که برای ما قابل شهود باشد نیست، بلکه اشیائی است که با قوانین خاصی تعیین می‌شود. البته اصول موضوعه پیشنهادی زرملو بسیار محدود بود.

مجموعه تهی، طبق اصل موضوع او یک مجموعه است. با فرض بعضی از مجموعه‌ها، اجتماع، اشتراک، مجموعه‌های توانی و شرکت‌پذیری آنها با اصلهای موضوعه، تعریف می‌شود. هیچ اصل موضوعه‌ای وجود مجموعه همه مجموعه‌ها را تضمین نمی‌کند؛ مجموعه همه مجموعه‌ها، بطور ساده وجود ندارد و مجموعه همه اردینالها موجود نیست، از سوی دیگر این اصول موضوعه بما اجازه می‌دهد تا قضایای مورد نیاز در ریاضیات را به نحو مطلوبی استنتاج کنیم. بعد از زرملو نظریه اصل موضوعی مجموعه‌ها بوسیله فرانکل، سکولم و فون‌نیومن دنبال شد و چنان‌که یادآور شدیم این نظریه اصل موضوعی مجموعه‌ها بنام نظریه زرملو-فرانکل معروف است.

شرح و تفصیل این اصول موضوعه، مجال دیگری می‌خواهد. ما در اینجا آنها را بصورت نمادی نشان می‌دهیم.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۴۵

بررسی مسأله تعارضات از دیدگاه فلسفه اسلامی

اگر بخواهیم راه‌حلّی برای مسأله تعارضات در فلسفه اسلامی جستجو کنیم اولین سؤالی را که باید مطرح کنیم این است که مفهوم مجموعه با کدام یک از مفاهیم منطقی ما قابل انطباق است اگر ما بتوانیم مفهوم منطبق با مفهوم «مجموعه» را در منطق خود پیدا کنیم، با توجه به این‌که در منطق اسلامی بحث و تحلیل و تحقیق درباره مفاهیم منطقی بسیار گسترده و غنی است، شاید بتوانیم گرهی از کار بگشائیم. هرچند در ریاضیات یا منطق اسلامی، نظریه مجموعه‌ها مورد بحث قرار نگرفته است ولی چون همه اصول و مبادی عقلی مورد بحث و مداقه قرار گرفته است شاید بتوانیم با توسل به آنها کلید رمز این معماها را پیدا کنیم. راه‌حلّ غربیان، چنانکه برتراندراسل به آن اشاره کرده است، یک راه‌حل منطقی نیست، بلکه بیشتر بمنظور طفره رفتن از تناقضات و دفع آنهاست و به تعبیر دیگر روش آنها یک روش تجربی است نه یک روش عقلی و منطقی. اگر ما مثلا اصولی را وضع

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۴۶

کنیم (مانند زرملو و فرانکل) که با این اصول تناقضات از بین می‌رود، نفس آن تناقض را از میان نبرده‌ایم و آن تناقض به قوت خود باقی است و برای حلّ آن باید به روش‌های منطقی روی آورد. وانگهی باید پیش از هرچیز صحت آن اصول را اثبات کنیم. حل مسائل منطقی باید در منطق و در صورت نبودن یک راه‌حل منطقی باید در فلسفه جستجو شود و الا از نظر عقلی دارای حجیّت و اعتبار نیست. باید مفاهیم منطقی را دنبال کنیم و آنها را برسانیم به مفاهیم ضروری، بدیهی و اولیه‌ای که بداهت آنها در نظر عقل

آشکار است.

باز این سؤال را مطرح می‌کنیم که مجموعه‌ها از نظر مفهومی چیست و با کدام یک از مفاهیم منطقی ما قابل انطباق است. پاسخ آن شاید این باشد که نزدیکترین مفهوم مترادف با مجموعه در منطق اسلامی «کلّ» و «کلی» است و تعریفی که از مجموعه‌ها به عمل آورده‌اند و اصول موضوعه‌ای که برای آن وضع کرده‌اند و صفات و خصوصیاتی که برای آن در نظر گرفته‌اند گاهی آن را با مفهوم کل و گاهی آن را با مفهوم کلی نزدیک می‌کند و خلط میان کل و کلی، منشأ برخی از تعارضات و تناقضات شده است.

چرا می‌گوئیم که صفات کل و کلی در مجموعه‌ها وجود دارد؟

پیش از پرداختن به این بحث لازم است تا کل و کلی و مجموعه را تعریف کنیم و فرق میان آنها را متذکر شویم. آن‌گاه گفتار ما اندکی روشن‌تر خواهد شد.

تعریفی که علمای منطق ما از کلی بعمل آورده‌اند این است: اگر لفظی که بر معنائی دلالت می‌کند (مفهوم) قابل صدق بر کثیرین باشد یا به تعبیر دیگر اقتضای شرکت داشته باشد و یا اقتضای منع شرکت نکند، آن را کلی گویند، مثل انسان، خورشید، عنقا، که همه

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۴۷

این مفاهیم از شرکت با غیر ابا ندارند ولو این‌که مفاهیمی چون عنقا در خارج فردی نداشته باشند. برعکس اگر مفهوم اقتضای شرکت غیر نداشته باشد و نفس تصور آن مانع از شرکت غیر باشد آن را در اصطلاح «جزئی» می‌نامند.

از طرف دیگر کل عبارت از مجموعه‌ای از دو یا چند چیز است که در خارج وجود دارند و به تعبیر دیگر کل عبارت از مجموعه (مجموعه به معنای متعارف نه به‌معنای مصطلح مورد بحث) افراد و اجزاء خارجی است.

مجموعه، بمعنای منطقی و مصطلح را گئورک کانتور(Georg Cantor) واضع نظریه مجموعه‌ها چنین تعریف کرده است: «منظور من از مجموعه، هرگونه برهم نهاده‌ای است چون M از اشیاء مشخص و کاملا متفاوت تجربه و یا ذهن ما (که هریک از آنها را عضو M می‌نامیم) بصورت یک کلّ»

تعریفی که کانتور از مجموعه کرده است از جهتی شبیه کل است زیرا به گفته وی برهم نهاده‌ای است از اشیاء بصورت یک کل ولی از سوی دیگر قانونی که یک مجموعه را تعریف می‌کند، چنان‌که خواهیم دید، به کلی شباهت دارد. این وجه تمایز میان کل و کلی بسیار اهمیت دارد و در اینجا بی‌مناسبت نیست که به برخی از تفاوت‌هائی که علمای منطق اسلامی میان کل و کلی قائل شده‌اند اشاره‌ای کنیم.

۱- کل عبارت از مجموع اجزاء است ولی کلی عبارت از مجموع اجزاء نیست.

۲- کل به حمل مواطات، به رسم یا حد بر اجزاء خود قابل حمل نیست ولی کلی به حمل مواطات بر افراد خود قابل حمل است.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۴۸

۳- وجود کل بدون وجود جزء محال است ولی وجود کلی بی‌وجود جزئی محال نیست.

۴- وجود کل در خارج از ذهن است، ولی وجود کلی خارج از ذهن ممکن نیست.

۵- اجزاء کل محصور و محدود است ولی اجزاء کلی محصور و محدود نیست.

۶- کل جزو جزو خود نیست ولی کلی می‌تواند جزو جزو خود باشد.

۷- کل در حدّ جزو واقع نیست در صورتی که کلی در حدّ جزئی واقع می‌شود.

لازم به تکرار نیست که مفهوم مجموعه گاهی با کل و گاهی با کلی انطباق دارد. کل بودن مجموعه از اصول موضوعه آن (بدانگونه که زرملو و فرانکل بیان کرده‌اند) آشکار است. اصل موضوع اول می‌گوید: دو مجموعه در صورتی باهم مساوی‌اند که

دارای عضوهـای یکسـان باشـند. در اینجـا هویت یـک مجموعه با اجزاء آن شـناسانده شـده است و از این جهت با مفهوم کل بیشتر مطابقت دارد. اصل موضوع دوّم می گوید که برای دو شئی مختلف a و b ، مجموعه هم مجموعه با مفهوم کل قرابت دارد. از سوی دیگر می گوئیم «مجموعه همه اعداد طبیعی» یا «مجموعه اعداد زوج»، اعداد طبیعی یا اعداد زوج مفاهیمی است کلی که دارای افراد است و بر هریـك از افراد خود به حمـل مواطات صـدق می کنـد. در نظریه مجموعه‌ها، هر مجموعه‌ای را عضو خود قرار می‌دهنـد و بنابراین مجموعه از این جهت با کلی مطابقت پیدا می کند. به علاوه مجموعه‌ای که دارای هیچ عضو

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۴۹

نباشد، یعنی مجموعه تهی را، مجموعه مستقلی فرض می کنند پس مجموعه در اینجا کل نیست، بلکه کلی است.

پرسشـی که در اینجـا مطرح می‌شود این است که چگونه مجموعه می‌توانـد هم مابـازای کـل و هم مابازای کلی باشـد، آیا این خود یك تناقض و منشاء تناقض نیست؟ پاسـخ این است که مانعی نـدارد که مجموعه به دو اعتبار مختلف مصـداق کل و کلی باشد مثلا اگر مجموعه همه انسانها (زیـد، عمرو، بکر، خالـد، ...) را در خارج در نظر بگیریم یك کل است ولی اگر مفهوم واحد انسان را که قابـل حمـل بر این افراد کثیر انسـان است ملحوظ بـداریم، دیگر کـل نیست بلکه کلی است، پس اشـکالی نـدارد که مجموعه به دو اعتبار مختلف کل و کلی باشد، اشـکال از آنجا ناشی می‌شود که این دو اعتبار مختلف را نادیده بگیریم و یا این‌که هردو را در یك اعتبار خلاصه کنیم (چنانکه روش غربیان است)

از دیگر مسـائلی که مـا را در حل مسأله تعارضات کمك می کنـد، بررسـی مفهوم تعارض است. تعارض، چنان‌که دیـدیم، نوعی از تنـاقض است و مـا در فلسفه اسـلامی خوانـده‌ایم که برای اینکه تنـاقض در عقـل متحقـق شود، تحقق هشت وحـدت، یعنی وحـدت موضوع، محمول، زمـان، مکـان، قوه و فعل، شـرط، اضافه، جزء و کل لازم است وگرنه تناقض وجود نخواهـد داشت. مهمتر از همه شرطی است که ملاصدرا بر شروط ثمانیه تناقض افزوده است و آن عبارت از وحدت حمل است.

اگر وحدت حمل متحقق نباشد، دیگر نمی‌توان سـخن از تناقض گفت. می‌توان گفت که کلی کلی است و کلی کلی نیست، جزئی جزئی است و جزئی جزئی نیست، منتها به دو حمل مختلف. این قضایا هیـچ تعارضـی با یکـدیگر ندارنـد زیرا وحدت حمل در آنها ملحوظ

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۵۰

نشده است. می‌توانیم بگوئیم که مثلا جزئی جزئی است به حمل اوّلی ذاتی و جزئی جزئی نیست به حمل شایع صـناعی. با این اصـل برخی از تعارضـات حـل می‌شود، مثلاـ می‌توانیم بگوئیم خودگو خودگوست و دیگرگو دیگرگوست به حمـل اولی ذاتی و خودگو خودگو نیست یـا دیگرگو دیگرگو نیست به حمـل شـایع صـناعی- مجموعه کاردینـال کاردینـال است یـا مجموعه اردینال، اردینال است، به حمل اولی ذاتی و نیست به حمل شایع صناعی.

نکته دیگری که باید به آن اشاره کرد دقت در تعاریف است.

یکی از شـرایط تعریف مسـاوی بودن معرّف است بـا معرّف. حـال وقتی ما مجموعه را تعریف می کنیم، شامل مجموعه‌های نامتناهی هم می‌شود. سؤال: آیـا اصـلا یـك مجموعه نامتنـاهی وجود دارد یـا نه؟ اکثر تعارضـاتی که در نظریه مجموعه‌ها دیـده می‌شود، در مورد مجموعه‌هـای متناهی نیست، بلکه با مجموعه‌های نامتناهی مثلا مجموعه همه مجموعه‌ها، مجموعه همه اردینالها، مجموعه همه کاردینالها و غیره ارتباط دارد. سؤالی را که مطرح ساختیم بسـیار اساسـی است. آیا نامتناهی مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهد یا نه. اگر نامتناهی مجموعه، یا مجموعه‌هائی را تشـکیل دهـد، لازمه یك مجموعه این است که دارای افراد مشخصـی باشـد و بنابراین متناهی می‌شـود و اگر افراد آن نامتنـاهی باشـد، دیگر به همین دلیلی که ذکر کردیم، مجمـوعه نخواهـد بـود زیرا نامتنـاهی دارای یـك حدّ نهـائی نیست و به تعـبیر دیگر در هیـچ حـدی متوقـف نمی‌شـود و هر حـدی را که برای آن تصـور کنیم از تعریـف نامتنـاهی خـارج

می‌شود. صحبت بر سر این نیست که آیا نامتناهی وجود دارد یا نه، که خود این سؤال در تاریخ فلسفه و تفکر بشری سرگذشتی بس دلکش و شیرین دارد و از افلاطون و ارسطو گرفته تا

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۵۱

لایب نیتز و دکارت و فرگه و راسل و دیگران مورد بحث دقیق قرار گرفته است. صحبت بر سر این است که به فرض وجود نامتناهی، آیا نامتناهی مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهد یا نه؟ عقیده حقیر بر این است که نفس مفهوم مجموعه که به‌عنوان یک کل خارجی افراد مشخصی را شامل می‌شود، با عدم تناهی افراد آن تناقض دارد. بنابراین تعارضاتی که در مجموعه‌های باصطلاح نامتناهی بچشم می‌خورد، بیشتر از این مسأله ناشی می‌شود. اگرچه علمای غرب درباره وجود نامتناهی بحث‌های فراوان کرده‌اند ولی تا آنجا که این حقیر اطلاع دارد این مسأله که آیا یک مجموعه می‌تواند نامتناهی باشد یا نه، مطرح نشده است. طرح این مسأله می‌تواند در حل بسیاری از این تعارضات ما را کمک کند.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۵۲

کتاب‌شناسی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۵۵

ارزش شناخت

اشاره

محمّد تقی مصباح

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۵۷

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلّی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین، سیّما بقیّهٔ اللّه فی الارضین عجل الله تعالی فرجه و جعلنا من اعوانه و انصاره.

همه می‌دانیم که مرحوم علامه طباطبائی رضوان الله علیه در فرهنگ اسلامی نقطه عطفی رسم کردند و بعد از ایشان فرهنگ اسلامی در ابعاد مختلفی وارد مرحله جدیدی شد که از جمله این ابعاد، بعد فلسفی فرهنگ اسلامی بود. این استاد بزرگوار علاوه بر آنکه میراث فرهنگی گذشتگان را به نحو شایسته‌ای به نسل آینده منتقل کردند، راه نوینی در فلسفه گشودند و مسائل جدیدی مطرح کردند و برای بسیاری از مسائلی که قبلا مطرح بود، راه‌حل‌های جدیدی ارائه دادند. و به همین دلیل ایشان را نقطه عطفی در فلسفه اسلامی می‌شناسیم.

یکی از مسائلی که ایشان به صورت مسأله مستقل در فلسفه اسلامی مطرح کردند، و قبل از ایشان به این صورت مطرح نبود، مسأله ارزش شناخت است.

ابتدا به مختصری درباره مشکلات شناخت در طول تاریخ تفکر

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۵۸

فلسفی اشاره می‌شود و سپس توضیح مختصری در راه‌حلی که از رهنمودهای علامه طباطبائی استفاده می‌شود، به استحضار می‌رسد. طبیعی‌ترین راهی که برای آگاهی انسان از جهان خارج وجود دارد، راه استفاده از حس به وسیله حواس ظاهری است. حواس پنجگانه ما بیشتر در واقع دریچه‌هائی هستند که به روی جهان خارج گشوده می‌شوند و کانالهای ارتباطی ما را با جهان بیرونی تشکیل می‌دهند. تصور ابتدائی انسان این است که وقتی چشم باز می‌کند، در صورتی که شرایط رؤیت فراهم باشد، اشیاء خارجی

را در جای خودشان و همانطور که هستند می‌بینند. ولی بعد از تجاربی متوجه می‌شود که آنچه در مورد ابصار، درک می کند مطابق بـا واقعیتهـای خـارجی در همه‌جـا و در همه‌حـال نیست. این مطلب همیشه مورد توجّه متفکران و دانشـمندان بوده است و همیشه در جسـتجوی راه‌حلهـائی برای کشف خطاهـای ابصار و سایر حواس بوده‌انـد. اجمالا تنها در مورد ابصار به بیش از ۵۰۰ نوع از خطای حسی برخورد کرده‌اند و از علوم مختلفی بخصوص فیزیک، فیزیولوژی، ریاضیات استفاده کرده‌اند تا خطاهای ابصار را کشف کنند و آنچه در مورد دیـدنیها واقعیت دارد تعیین نماینـد. این تلاشـها از نظر عملی مفیـد بوده و مشـکل انسـان را در رفتار و در ارتباط با خـارج تا حـدود زیادی حل کرده است ولی نهایـهٔ این سؤال برای نکته‌سـنجان و ریزبینان باقی‌مانـده است که این کمک‌هائی که از حواس دیگر جهت کشف خطـای ابصـار گرفته می‌شود، از ادراکـات حسـی دیگر و احیانـا از ادراکـات بصـری نشأت می گیرد و به کمـک علوم ثابت شـده است که ابصار در خارج تحقق نمی‌یابـد یعنی آنچه از دانشـمندان باسـتان می‌پنداشـتند که در موقع دیـدن، شعاعی از چشم به شکل مخروط خارج می‌شود و قاعده‌اش بر

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۵۹

روی اشیاء مرئی می‌افتد و رؤیت در محل قاعده این مخروط انجام می گیرد، تصوّر باطلی بوده است. رؤیت در خود چشم و در روح انجـام می گیرد و حـداکثر آن صورتی که در عصب بینـائی ما منعکس می‌شود، یا اثری که در مغزمان حاصل می‌شود، می‌بینیم ولی خود شیء خارجی رؤیت نمی‌شود. از نقطه‌نظر بحث نظری هنوز این سؤال باقی است که ما به چه دلیل می‌توانیم اثبات کنیم که آن صورت درک شـده، چه در عصب بینـائی باشـد و چه در مغز و چه در مثـال روح، چگونه مطابق با واقعیت خارجی است؟ نسـبت به سـایر حـواس نیز سؤال مـذکور پیش می‌آیـد. به دلیلی که خطاهـای زیـادی در مورد حس وجود داشـته و بشـر از دیربـاز متوجه این خطاها شده، بسـیاری از فلاسـفه باسـتان معتقد شده بودند که ادراکات حسـی، قابل اعتماد نیست و ما برای تحصیل شناختهای یقینی می‌بایست از عقل مدد بگیریم.

عقل‌گرایان هم نحله‌های متعددی دارند که در تاریخ فلسـفه بدانها اشاره شده است. بعضـی خیلی افراطی‌اند و برخی معتدل‌تر، و در کیفیت تبیین حقایق توسط عقل نیز عقایـد مختلفی دارند. در مقابل عقل‌گرایان کسانی اعتراض کرده و گفته‌اند: همچنانکه در مورد ادراکات حسـی خطاهائی واقع می‌شود، در مورد ادراکات عقلی نیز خطاهائی تحقق پیدا می کند و همین اختلاف‌نظر فلاسفه در باب مسائـل عقلی کـاشف از این است که بالاخره یکی یا همه آن نظریات خطاست و این خطاها هم از آن عقل است. این شـبهه کم‌کم منشأ ایجاد نحله فلسـفی دیگری شد که شک‌گرایان نامیده می‌شوند با فرقه‌های مختلفی از قبیل سوفسـطائیان[۱۲۲]، لاادریها[۱۲۳] و شکاکان[۱۲۴].

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۶۰

مورخین فلسـفه از بعضـی نقل کرده‌انـد که حتی منکر مطلق واقعیات خارجی شده‌اند. مثلا از گرگیاس نقل کرده‌اند که گفته است: «واقعیتی وجود ندارد، اگر وجود داشـته باشد، قابل شناختن نیست و اگر قابل شناختن باشد، قابل شناساندن نیست.» بعضی واقعیت را انکار نکرده‌اند ولی در عین حال برای شـناخت، ارزشی قائل نشده‌اند و شک‌گرا شده‌اند و معتقدند که ما هیچ واقعیتی را بطور جزم و یقین نمی‌توانیم بپذیریم. معلومات انسان از حدّ ظنون تجاوز نمی کند.

و بالاخره عده‌ای ایده آلیست شده‌اند و معتقدند که غیر از نفس و ادراکات نفس اصـلا چیزی وجود ندارد و آنچه ما خیال می کنیم که در خـارج از مـا چیزهـائی وجود دارد، صوریست که در نفسـمان ایجـاد می‌شود واقعیتش صـرفا ذهنی است. از جمله به بـارکلی نسـبت داده‌انـد که معتقـد به چنین طرز تفکری بوده است. البته بعضـی‌ها تفسـیرهای دیگری بر کلام او کرده‌اند ولی تفسـیر معروف همین است که او معتقـد بوده فقـط نفس یا روح ما وجود دارد و آنچه را که ما درک می کنیم صورتهائی است که خـدا در نفس ما ایجاد می کند و اصلا بیرون از نفس، واقعیتی وجود ندارد.

بعضـی دیگر از اهل نظر و کاوش برای یافتن حقایق، بطور کلی از حس و عقل مأیوس شده‌اند و برای یافتن حقایق، به روشهای سیر و سلوک و اشـراق متوسل گشـتند و معتقد شدند تنها چیزهائی حقیقت دارد که انسان بر اثر تصـفیه باطن و اشراق بدان نائل گردد. این گروه نیز گرایشـهای مختلفی از جهت افراط و تفریـط و اعتـدال دارنـد، و جهت مشـترک بین آنهـا این است که اعتمـاد بیش از هرچیز بر ادراکاتی است که به صورت اشراق انجام گیرد. نظر آنها بطور خلاصه چنین

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۶۱

است: نفس انسان به صورت آئینه‌ایست، اگر این آئینه شـفاف و تمیز باشد حقایق در آن منعکس می‌شود ولی آئینه احتیاج به صیقل دارد و صـیقل زدن نفس به تهـذیب اخلاـق و تزکیه آن و ریاضـات بـاطنی است تـا روح جلاـ یافته و صـیقلی بشود تا حقایق در آن منعکس گردد.

دیدگاه فلاسفه اسلامی

فلاسفه اسلامی در مقابل مکتب‌های شک‌گرا که منکر علم بودند، موضع قاطعی اتخاذ کردند و آن این بود که سوفیسم یا سفسطه و سوفسـطائیگری را با دلایل نقضـی رد کردند. در کتابهای فلسـفی ما نظیر شـفا، اسفار، موضع قاطعی اتخاذ شده و با دلایل قانع‌کننده اثبات این مطلب شـده است که سوفیسم، مکتب صـحیحی نیست و چنین بنظر می‌رسد که صـرفا با ردّ این نظریه، فلسـفه را در مقابل سفسـطه اثبات کرده‌اند، و آنچه بیش از این در کتابهای فلسفی درباره کشف واقعیت و اثبات این امر که علم ما به واقعیات مطابق با خـارج است، می‌توان بـدست آورد، مبـاحثی در بـاب وجود ذهنی است که در این بحث مختصـر نمی‌گنجـد ولی می‌توان گفت که بـاوجود ذهنی نیز مسـأله حّل نمی‌شود یعنی برای یک صاحب‌نظر تیزبین هنوز این سؤال باقی است که بالاخره آنچه را که ما در این علوم، چه از راه حس و چه از راه عقـل، بـدست می‌آوریم، مفاهیم و صور ذهنی است که ما در خودمان درک می‌کنیم و این علوم، علـوم حصـولی هسـتند یعنی بین نفس مـدرک و واقعیت معلـوم خـارجی، واسـطه وجود دارد که همـان صورت ادراکی است. (البتّه مقصود ما از صورت، شـکل نیست بلکه صورت شـیء مدرک در ذهن است) و به وسیله همین صورت ادراکی است که از واقعیات خارج، مطّلع می‌شویم. سؤال اینجاست که به

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۶۲

چه دلیل می‌توان اثبات کرد که این صورت یا مفهوم ذهنی با واقعیت خارجی مطابقت دارد؟ بنابراین، این مسأله دقیق و این گره‌گاه ظریـف به صورت رازی سـر به مهر در فلسـفه اسـلامی بـاقی مانـد و فقـط به همین انـدازه اکتفـا می‌کردنـد که همه ادراکـات مـا به ادراکـات بـدیهی منتهی می‌شود و عقـل، بالفطره آنها را درک می‌کنـد و مطابقت آنها را با واقعیات می‌یابـد، در صورت عـدم قبول چنین امری، محذوراتی پیش می‌آید که با ابطال آنها نقیض آنها ثابت می‌شد.

بـا پیشـرفت علوم، در غرب این مشـکل بجای اینکه به راه‌حل اساسـی دست یابـد، روزبه‌روز اشـکال بیشتری پیـدا می‌کرد. از طرفی اکتشافـات علمی کمـک کرد به این‌که ادراکـات حسـی در درون انسـان تحقّق می‌یابـد و آن صورتی که از خـارج گرفته می‌شود، تغییراتی پیـدا می‌کند تا به نقطه ادراک برسد و باوجود این تغییرات چگونه می‌توان مطمئن شد که آنچه در خارج است، عینا درک می‌شود؟ از طرف دیگر گرایشـهای ماده گرایانه تقویت می‌شد و انکار تجرّد روح و واقعیات ماوراء طبیعی، باعث اشـکال روزافزون این مسأله گردیـد. تا آنجا که بنده اطلاع دارم در فلسـفه غرب نه تنها قدمی برای حل این معما برنداشـته‌اند، بلکه روزبه‌روز بر ابهام آن افزوده‌اند. البته کسانی هسـتند که مدعی یافتن و درک واقعیات خارجی هستند، ولی کسانی که از دقت نظر بیشتری برخوردارند و به عمق مسأله توجه می‌کنند و درصدد راه‌حلّی برای آن هستند، غالبا به بن‌بست رسیده‌اند.

بی‌مناسـبت نیست به این نکته نیز اشـاره شـود که کسـانی که مـدّعی یـافتن واقعیـات خـارجی از طریـق اشـراق بودنـد، به اشـکالاتی

برخوردنـد که می‌توان گفت کمتر از اشکال عقل گرائی و حس گرائی نیست، از جمله اینکه آنها نیز به اختلافات دچار شدنـد یعنی کسانی که مدّعی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۶۳

شدند که از راه اشراق مطلبی را یافته‌اند و عده‌ای دیگر مدعی شدند که عکس قضیه را یافته‌اند. سرّ این اختلافات، از آنجا است که همه ادراکات اشراقی، اشراق خالص نیست بلکه در اغلب موارد، اگرنه در همه موارد، ذهن از پیش خود آن ادراکات اشراق شده را تفسیر می‌کند و این تفسیر به وسیله مقدماتی انجام می‌گیرد که قبلا در ذهن آماده شده و این تفسیرها با اصل ادراک درهم آمیخته و آمیزش آنهـا مثـل سایر شـناخت‌ها و ادراکات قابل خطا خواهـد بود. در میان عرفای ما، کسانی هسـتند که مـدّعی کشف حقایقی شده‌انـد و دلایلی نیز بر عـدم صـحت کشـفیات آنها هست و این دلایل بطور قاطع اثبات می‌کند که مکاشـفات همیشه ربّانی نیسـت بلکه بسـیاری از مکاشـفات شـیطانی است و مطابق با واقع نیست چنانکه محققین از عرفاء نیز تصـریح کرده‌اند. بنابراین راه اشراق نیز راه‌حلّی برای معمای مطرح شده، نیست. البته این به‌معنای نفی کلی ادراکات شـهودی نیست ولی همه آنچه را که ادّعا می‌کنند ما با اشراق یافتیم کاملا قابل اعتماد نیست.

بعد دیگر مسأله که حتی برای عقل گرایان نیز مطرح است، این است که ادراکات عقلی نهایهً به ادراکات حسّی منتهی می‌شود و این چیزیست که کم‌وبیش خود عقل گرایان هم به آن اعتراف کرده‌اند و می گوینـد شـناخت عقلانی از یک قضیه که مثلا از بدیهی‌ترین بـدیهیات است، مـوقعی تحقق پیـدا می‌کنـد که موضوع و محمول آن قضـیه بطور صـحیح تصور بشود. تصور موضوع و محمول که خواه ناخواه در یک قضیه عقلیّه، تصور دو مفهوم کلی عقلی است، این دو مفهوم کلی ابتداء در ذهن تحقق نمی‌یابد بلکه مسبوق به ادراک جزئی و خیالی و حسی است. ابتدا باید ادراک جزئی داشته باشیم سپس از آن،

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۶۴

ادراک خیالی در قوه خیال حاصل شود و بعـد مفهوم کلی آن در عقل ظاهر گردد و معقولات ثانیه هم مفاهیمی است که از مفاهیم مـاهوی و معقولـات اولی متأخرتر است یعنی بعـد از آنکه مفهوم کلی‌ای از ادراک جزئی گرفتیم، عقـل بـا تعمّلاـتی، معقول ثـانی می‌سـازد و معمولا همه قضایای بـدیهی بلکه همه قضایای فلسـفی، از معقولات ثانیه تشـکیل می‌شود، چنانکه همه قضایای منطقی از معقولات ثانیه منطقی تشکیل می‌شود. بنابراین اشـکال بـدین صورت مطرح می‌شود که شـناخت‌های عقلانی که موضوع و محمول آنهـا معقولـات ثـانیه است، متفرع بر معقولـات اولی است زیرا یـک مرتبه متأخر از معقـول اوّل است، و تـا معقول اوّل تحقق نیابـد، معقول ثـانی تحقّق نمی‌یابـد. معقول اول مسبوق به ادراک حسـی و خیـالی است. تا ادراک حسـی نباشـد ادراک خیالی تحقق پیـدا نمی‌کند و مفهوم عقلی انتزاع نمی‌شود. در نتیجه همه اینها به ادراک حسـی منتهی می‌شود و وقتی ثابت شود که حس خطاخیز است چگونه می‌توانیم تصور عقلی صـحیحی کسب کنیم تا آن تصور موضوع و محمول قضـیه عقلی ما را تشـکیل دهد و از کشف رابطه موضوع و محمول، و اذعان به این نسـبت و تصـدیق به اینکه این موضوع و محمول با یکدیگر اتحاد دارند، یک قضـیه عقلی بدیهی حاصل شود.

مثلا یکی از قضایای بدیهیه این است: «کل بزرگتر از جزء است».

مفهوم کـل و جزء وقتی برایمان حاصل می‌شود که چیز مرکبی را درک کرده باشـیم و نسبت بین اجزاء و کل را سـنجیده باشـیم. تا مرکبی را ندیـده باشـیم و آن را ادراک نکرده باشـیم مفهوم کـل و جزء به ذهنمان نمی‌آیـد. بنابراین درک مفهوم کل و جزء متفرع است بر درک یک امر مرکب، و آن مرکب که دارای کل و جزء، بزرگی و کوچکی، باشـد ناچار شـیء مادی خواهـد بود، زیرا در معنویات کوچکی و بزرگی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۶۵

معنائی ندارد. اگر زیربنای همه اینها که مفاهیمی حسی است متزلزل باشد، همه آنچه بر آن متفرع می‌شود فرومی‌ریزد و بی‌ارزش و بی‌اعتبار می گردد.

فلاسفه ما در برابر این مشکل به همان اندازه اکتفا می کنند که ذکر شد و معتقدند که این ادراکات به ادراکات بدیهی عقلی منتهی می‌شود که آنها قابل خطا نیست و هرکس آنها را قابل خطا بپندارد با وجدان و فطرت خود در ستیز است زیرا این گونه مفاهیم قابل انکار نیستند و اگر احیانا آنها را انکار کنیم و در عین انکار به نحوی آنها را تصدیق می کنیم. پس معلوم می‌شود که اینها حقایق ثابت و غیرقابل انکار است ولی اشکال دقیق که در اول بحث ذکر شد هنوز لاینحلّ باقی‌مانده است.

در این میان از نقشی که مرحوم علامه طباطبائی در حل این مسأله دارد یاد می کنیم و کلیدی که در حلّ این معضله ارائه فرموده‌اند، بازگو می کنیم. ایشان در جلد اول کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» بحثی تحت عنوان ارزش ادراک مطرح کرده‌اند و یکی از مقالات چهارده گانه اصول فلسفه را به این بخش اختصاص داده‌اند. در جلد دوّم همین کتاب نیز بحث‌های دیگری در باب ادراک دارند که یکی در مورد پیدایش کثرت در ادراک و دیگری درباره اعتباریات است. در لابلای مطالبی که در این دو مبحث مطرح کرده‌اند بخصوص در زمینه پیدایش کثرت در ادراک، به نظر می‌رسد که کلید حِل معما را به دست داده‌اند. براساس آنچه از رهنمود ایشان استفاده می‌شود می توان مسأله را بدین صورت حل کرد:

ادراکات حصولی که علم به صورت و مفهومی ذهنی هستند، هیچگاه از ناحیه خودشان ضمانتی برای صحّت ندارند و هر قضیه‌ای

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۶۶

از آن جهت که ادراکی حصولی و ذهنی است، طبعا در آن‌جای این سؤال هست که چگونه می‌توان مطابقت این مفهوم و ادراک حصولی را با ماوراء خودش کشف کرد. این امر نظیر آنست که شما بخواهید شخصی را از روی عکس بشناسید یا به وسیله صورتش در آئینه، یا در آب و یا در هر جسم صیقلی دیگری تشخیص دهید، تا خود آن شخص را نبینید این سؤال برایتان باقیست که از کجا جسمی که بین شما و آن شخص واسطه است، او را درست نشان دهد؟ اگر هزار و یک دلیل بر شفافیت جسم و انعکاس نور در آن و مستوی بودن سطح آن و ...

بیاورید باز هم این سؤال باقی است که این قوانین از کجا کشف شده است، مگر نه این است که همه این قوانین نیز از ادراک حسی نشأت گرفته است؟ و پاسخ منطقی به سؤال داده نشده است.

مفاهیم عقلی نیز بین ما و حقایق خارجی واسطه‌اند. در اینجا نیز جای این سؤال است که این مفاهیم از کجا کشف کامل از وقایع و واقعیات می کنند.

از بیانات حضرت علامه طباطبائی اینطور استنباط می‌شود که علوم حصولی به علوم حضوری منتهی می‌شوند و آنجا که نفس بتواند معلوم حضوری و صورت حصولی را باهم مقایسه کند، می‌تواند مطابقت مفهوم را با مصداق بیابد.

توضیح: اولا ما هروقت علم حصولی نسبت به شیء خارجی پیدا می‌کنیم، خود آن صورتی که در نفس ما و ذهن ما پدید می‌آید، به واسطه چیز دیگری برای نفس معلوم نمی‌شود بلکه با علم حضوری درک می‌شود. علم حضوری یعنی یافتن خود واقعیت. در چنین علمی مطابقت معنا ندارد. مثل آنست که سؤال شود که آیا این میکروفون مطابق خودش هست یا نه؟ مطابقت و عدم مطابقت در جائی مطرح

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۶۷

می‌شود که دو چیز در کار باشد. در مثال فوق وقتی تطابق میکروفون با میکروفون معنا می‌دهد که حداقل دو میکرفون موجود باشند تا مساوی بودن یا بزرگی و کوچکی و یا تطابق آنها مطرح شود. امّا طرح این سؤال که آیا میکروفون با خودش مطابقت دارد یا خیر، غلط است.

علم حضوری عین واقعیت است نه اینکه چیزی کاشف از واقعیت باشد. در هرجا که علم حصولی مطرح می‌شود، قبل از آن علم حضوری مطرح می‌شود که آن را بلاواسطه و مستقیم درک می‌کنیم و صورتی را که ما با علم حضوری درک می‌کنیم، خطاناپذیر است و لذا خطاها همیشه در تطبیق حاصل می‌شود. مثلا وقتی شما ماه را در شب به صورت هلال در آسمان می‌بینید، در این‌که شما صورت هلال را می‌بینید شکی نیست و قابل خطا نیست. خطا در این است که صورت هلال را بر کره‌ای که در آسمان موجود است تطبیق کنید و فکر کنید که این صورت هلالی همان کره‌ایست که در خارج موجود است. اگر چیزی‌که مزه شیرین دارد، اگر شما مرضی دارید که نمی‌توانید مزه شیرینی را حس کنید و به جای شیرینی مزه تلخی را یافته‌اید در ادراک تلخی شک و شبهه‌ای نیست، ولی اگر حکم کنید که آن شئ خارجی تلخ‌مزه است، خطا کرده‌اید. بنابراین علم حضوری خطابردار نیست. اگر جائی علم حضوری تحقق یافت به هیچ عنوان قابل خطا نیست. اشراقیون هم در جستجوی چنین چیزی هستند و می‌خواهند خود واقعیت را بیابند و در جاهائی که واقعا واقعیت را یافته باشند، راه صحیحی را پیموده‌اند. سخن ما با آنها این است که آیا آنچه را که ادّعا می‌کنید، واقعا علم حضوری است یا تفسیر ذهنی یافته‌های حضوری آنهاست.

در این مطلب شکی نیست که اگر علم حضوری تحقق یابد، یعنی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۶۸

علم با خود واقعیت یکی باشد خطابردار نیست. همه ما به چنین علومی واقفیم و در مورد ادراکاتی که از خارج داریم خود صور ادراکی را با علم حضوری درک می‌کنیم. به عبارت دیگر علم حصولی از آن جهت که کشف از ماورای خودش می‌کند، حصولی است وگرنه خودش با علم حضوری برای نفس، معلوم است. یعنی نفس، واجد خود واقعیت این صورت ادراکی است.

ما از علوم حضوری خود مفاهیمی کسب می‌کنیم. این مفاهیم انعکاسات ذهنی همان معلومات حضوری است. یعنی به‌عنوان تشبیه می‌توان ذهن را به‌عنوان یک دستگاه عکاسی در نظر گرفت که هر چیزی با علم حضوری در درون نفس یافت شود، دستگاه اتوماتیک عکاسی‌ای هست که از آن عکس‌برداری می‌کند و مفاهیمی می‌گیرد.

فرض کنید وقتی حالت ترس ایجاد می‌شود، ترس واقعیت و حالتی است که در نفسمان به وجود می‌آید و ما در حین ترسیدن، شک و تردیدی بین ترسیدن و نترسیدن خود نداریم. زیرا ترس حالتی است که در روان ماست و ما آن را می‌یابیم، البته ممکن است گاهی منشأ ترسمان توّهمی بیش نباشد، و فرضا سگی را که در خیابانی عبور می‌کند، خیال کنیم شیر است و از آن ترسناک شویم، امّا وقتی حالت ترس در ما به وجود آمد، خود ترس خطا بردار نیست.

وقتی حالت ترس در ما پدید آمد، ذهن از آن عکس‌برداری می‌کند. عکس‌برداری ذهن به دو صورت است. یکی اینکه در حال حاضر تصور می‌کنید که دیروز از صدای انفجار ترسیدید، و حالت ترس دیروز را امروز به خاطر می‌آورید و به یاد می‌آورید که دیروز چطور ترسیدید و حالت شما چگونه بود. الان که حادثه دیروز تکرار نشده چگونه ترس دیروزی خودتان را تصوّر می‌کنید؟ یک صورت و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۶۹

عکسی از آن ترس در نفس شما موجود است و آن صورت توسط قوه‌ای، خواه اسمش را خیال، ذهن، قوه ذاکره و ... بگذارید و خواه به اسم‌های دیگر آن را بنامید، حفظ شده است. این، ادراک جزئی آن حالت است و معمولا فلاسفه آن را «ادراک وهمی» و تصورکننده مجدد آن را «قوه ذاکره» می‌نامند.

صورت دیگر آنست که از ترس، معنائی درک می‌کنید بدون آنکه خاطره‌ای یا ترس از چیزی را به یاد بیاورید. شما از واژه ترس معنائی می‌فهمید و برای درک مفهوم ترس ضرورتی ندارد ترس خاصی در ذهنتان بیاید، بلکه معنائی را درک می‌کنید که قابل انطباق بر هر ترسی است، در حالت اوّل عین ترس دیروز را به خاطر آورید که ادراک جزئی بود، اما در اینجا ادراک، کلی است.

این هم مفهومی است که دستگاه مفهوم‌گیری ذهن آن را انجام می‌دهد. خود این مطلب که ما دارای چنین قوه‌ای هستیم و چنین فعل و انفعالاتی در ذهنمان انجام می‌گیرد، با علم حضوری درک می‌شود و همان چیزیست که غربیها به آن «تجربه درونی» می‌گویند که بعضی از نحله‌های فلسفی غرب به آن معتقدند.

بنابراین نفس ما از مفهوم ترس، صورت ترس را انتزاع می‌کند، یعنی ذهن از ترس یک صورت جزئی می‌گیرد و هم چنین مفهوم کلی که می‌تواند از مصادیق زیادی حکایت کند، همه ما از این دوگونه ادراک واقفیم.

سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که وقتی ذهن، صورتی از ترس می‌گیرد، و آگاهی ما از آن ترس فقط از راه احضار همین صورت است، چطور می‌توان ثابت کرد که این صورت مطابق واقعیت خارجی است (البتّه در اینجا واقعیت خارجی، همان واقعیت

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۷۰

نفسانی است) تذکر این نکته نیز لازم است که وقتی ما در مبحث شناخت‌شناسی[۱۲۵] می‌گوئیم صورت حکایت از خارج از ماوراء خودش می‌کند، منظور از خارج بدن نیست، بلکه مقصود خارج از ظرف ادراک است. خود نفس برای مفهوم نفس، خارج حساب می‌شود.

مفهوم نفس از واقعیت خارجی نفس حکایت می‌کند، اما نه خارج از نفس بلکه خارج از مفهوم و ذهن، و خارج از ظرف ادراک حصولی.

بنابراین صورت این ادراک باید با واقعیت خارجی مطابق باشد، این مطابقت و یا عدم مطابقت از کجا معیّن می‌شود؟ و با صورتی که از این میکروفون در ماست، چه فرقی دارد؟ آیا عکسی که ذهن ما از این میکروفون در خود دارد مطابق با خود میکروفون خارجی است یا با آن فرق دارد؟ خطاهای ابصار ثابت می‌کند که ضرورهٔ بین آنها مطابقت نیست. حال آیا صورتی که از ترس دیروز در حافظه‌ام هست مطابق با واقعیت خارجی است یا خیر. در مسأله تطابق میکروفون با عکس آن در ذهن راهی نیست زیرا به هرچه متوسّل شویم، باز از طریق خارج بدست آورده‌ایم امّا آنجائی که مصداق مفهوم هم با علم حضوری، در من حضور داشته باشد، سنجش این تطابق عملی است زیرا نفس من هم بر خود آن شیء احاطه دارد و هم بر صورت آن. دقیقا شبیه آنست که شخصی روبروی شما نشسته باشد و عکس او در دستتان باشد، شما هم عکس او را می‌بینید و هم خودش را و چون بر هردو اشراف دارید، آن دو را بر یکدیگر تطبیق کرده و می‌گوئید: «این عکس خود اوست». آنجائی که حقیقتی در نفس من با علم حضوری درک شود، و ذهنم از آن یک صورت حصولی بگیرد، نفس من هم بر واقعیت عینی این معلوم احاطه و اشراف دارد و هم بر آن صورتی که از آن گرفته شده

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۷۱

است و چون نفس هم بر ذات معلوم و هم بر صورت ذهنی اشراف دارد می‌تواند مطابقت آن دو را درک کند اینجاست که طلسم مشکل شناخت می‌شکند یعنی راه کشف مطابقت صورت ادراکی با مصداق خارجی و واقعی آن بدست می‌آید. اشکال بغرنجی که در اول بحث مطرح گردید، در اینجا حلّ می‌شود. مفهوم هست، علم حصولی هست امّا مطابقتش را با خارج با علم حضوری می‌یابم چون هم صورت حصولی را با علم حضوری می‌یابم و هم مصداق آن صورت را با علم حضوری می‌یابم و مطابقت آن را نیز با علم حضوری درک می‌کنم. از اینجا برای رسیدن به یک سلسله ادراکاتی در علم حصولی، راهی باز می‌شود که آن ادراکات صد در صد مطابق با واقع است و به هیچ‌وجه قابل شک و خطا نیست. اینها پایه و بنیان سایر ادراکات ما را تشکیل می‌دهد.

بحث‌های فلسفی‌ای که تا زمان مرحوم علامه طباطبائی رضوان الله علیه مطرح می‌شد، غالبا براساس اصالت ماهیت بود گو اینکه صدر المتألهین اثبات اصالت وجود فرمود و در بسیاری از موارد بر آن اساس مسائل را حل کرد امّا کسانی که ریزبین و نکته‌سنج

هستند می‌دانند که بسیاری از مسائل همچنان براساس اصالت ماهیت مطرح می‌شود. مثلا شما وقتی در اسفار بحث علت و معلول را ملاحظه می‌کنید در اثبات این مطلب که هر معلولی احتیاج به علت دارد، از اینجا شروع می‌کنند که ماهیت ممکن الوجود و متساوی النسبهٔ به وجود و عدم هست و برای خروج از حّد استوا، احتیاج به مرّجح دارد.

قائلین به اصالت ماهیت نیز همین نظر را داشته‌اند. تکیه در مطلب فوق بر ماهیت است. البته صدر المتألهین راه‌حلی ارائه داده‌اند براساس این‌که معلولیت در وجود است و وجود معلول عین الربط به علت است.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۷۲

مرحوم علامه نیز به همین سبک بحث کرده‌اند یعنی از ماهیت شروع می‌کنند و این نشانه آنست که اصالت وجود در فلسفه ما هنوز جا و مقام خود را نجسته است و آنچنان‌که می‌بایست مسائل براساس اصالت وجود طرح‌ریزی نشده است. البته ملاصدرا در بعضی جا عذر این کار را آورده است و فرموده که ما در بعضی موارد در مبادی با قوم همراهی می‌کنیم و در غایات از آنها افتراق پیدا می‌کنیم.

وقتی بحث از ماهیت و معقولات اولی شروع می‌شود مفاهیم عقلی محض، مفاهیم انتزاعی و جنبه ثانوی پیدا می‌کنند و به همین جهت معقول ثانی به آنها اطلاق شده است امّا براساس کلیدی که مرحوم علامه ارائه کردند، ما نباید معقولات ثانیه فلسفی را ثانیه بنامیم.

و اگر ثانیه بنامیم فقط بدین لحاظ است که مسبوق به علم حضوری است. ما مفاهیم علت، معلول، جوهر، عرض را از ماهیات نمی‌گیریم بلکه مصادیق آنها را با علم حضوری در نفس خودمان می‌یابیم و از آن‌ها مفهومی را کسب می‌کنیم که مطابقت این مفهوم با آن مصداقش هم حضورا درک می‌شود، و این پایه و اساس برای قضایای بدیهیه‌ای می‌شود که ما در فلسفه بدان نیازمندیم، بنابراین در علم حصولی تکیه‌گاه محکمی پیدا می‌کنیم و از آنجا به سایر علوم می‌پردازیم و برای سنجش آنها معیار قرار می‌دهیم.

از جمله علوم بدیهیه‌ای که با همین معیارها شناخته می‌شود، قضایای منطقی است. یعنی از یک طرف ما مواد قضایا را به بدیهیات می‌رسانیم و از طرف دیگر صورت برهان را. آنچه امتیاز علامه طباطبائی را بر سایر متفکرین اسلامی و متفکرین عقلگرای غربی تشکیل می‌دهد این است که ایشان بدیهیات را به علوم حضوری می‌رسانند یعنی ضرورتی ندارد که تصوراتی که مایه قضایای بدیهی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۷۳

است از مفاهیم ماهوی گرفته شود و مفاهیم ماهوی هم از ادراکات حسی انتزاع شود، ما اینها را از علوم حضوری درک می‌کنیم و مطابقتش را با واقع و نفس الامری که همان مصداقهای نفسانی آن باشد حضورا درک می‌کنیم و اینها کار مایه قضایای بدیهی را تشکیل می‌دهند و براساس قضایای بدیهی ما می‌توانیم قضایای ثابت و یقینی دیگری را بدست آوریم.

و السلام علیکم و رحمهٔ الله و برکاته

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۷۵

جامعیت علّامه طباطبائی

اشاره

جعفر سبحانی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۷۷

بسم الله الرحمن الرحیم شخصیت‌های بزرگ جهان در حالی که هریک، فردی از افراد جامعه می‌باشند، ولی باتوجه به کارهائی که در زندگی انجام می‌دهند و آثاری را که از خود به یادگار می‌گذارند، امت‌هائی به شمار می‌روند.

قرآن مجید، ابراهیم بت‌شکن را که از دوران جوانی تا دوران پیری، مبدأ انقلاب‌ها و نهضت‌ها و کارها و آثار عظیمی بود، یک امت می‌خواند. آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ إِبْراهِیمَ کانَ أُمَّةً قانِتاً لِلَّهِ حَنِیفاً وَ لَمْ یَکُ مِنَ الْمُشْرِکِینَ»[۱۲۶]، در حقیقت، عظمت کار و کوشش فرد، او را به صورت امت جلوه می‌دهد. زیرا فرد، کاری را انجام می‌دهد که در خور یک امت است نه در خور یک فرد. وقتی انسان به حجم کار و کوشش او می‌نگرد، تصور می‌کند که جمعی بر کارهای او قیام کرده و آنها را انجام داده‌اند، نه اینکه او به تنهائی انجام داده است.

مرحوم علامه طباطبائی باتوجه به خدمات ارزنده و آثار عظیمی که از خود به یادگار گذاشت به تنهائی امت بود نه فرد. و به دیگر سخن از زاویه چشم ظاهری، فرد به شمار می‌آمد، اما باتوجه به کارهایی که

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۷۸

صورت می‌داد در عداد امت‌ها بود و فقدان امت بود نه فقدان یک فرد و به قول شاعر:

از شمار دو چشم یک تن کم‌وز شمار خرد هزاران بیش

قرآن در آیه‌ای فقدان عالم و دانشمند را کاستگی زمین و نقصان آن می‌داند آنجا که می‌فرماید: «أَ وَ لَمْ یَرَوْا أَنَّا نَأْتِی الْأَرْضَ نَنْقُصُها مِنْ أَطْرافِها»[۱۲۷]: آیا ندیدید که ما به سوی زمین توجه می‌کنیم و از اطراف و کرانه‌های آن می‌کاهیم.

و در حدیثی که از پیشوایان معصوم وارد شده است «کاهش زمین» به «کاهش عالم و دانشمند از جامعه» تفسیر شده است[۱۲۸].

اصولا دانشمندانی که در جامعه‌ها رشد می‌کنند گاهی یک بعدی و گاهی دو بعدی هستند و گاهی دارای ابعاد مختلفی می‌باشند، و در نوع سوم هر فردی از آنان را باید یک امت خواند.

سیبویه دانشمند بزرگ اسلامی در احاطه به اسرار زبان عربی کم‌نظیر بود و اثر عظیمی به نام «الکتاب» از خود به یادگار گذاشت که هنوز نظیر آن نوشته نشده است ولی در عین حال این مرد، دانشمند یک بعدی بود که تمام نبوغ و عظمت او در احاطه به قواعد زبان عرب خلاصه می‌شد، و هرچه می‌گفت و می‌اندیشید پیرامون همان بود.

در این میان افرادی پیدا می‌شوند که به صورت شخصیت دو بعدی در جامعه علمی جلوه می‌کنند و در عین تخصص در یک رشته، در رشته دیگر نیز نبوغ خود را نشان می‌دهند، مثلا شیخ محمود زمخشری مؤلف کتاب «کشاف» در عین تفوق در ادبیات عرب، و نگارش کتابهائی در این موضوع به نام‌های «الفصل» و «اساس اللغة» و غیره توانست اثر بس بدیعی در تفسیر از خود به یادگار گذارد و اسرار بلاغت قرآن و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۷۹

نکات کلامی آن را به صورت بی‌سابقه‌ای تشریح کند. افرادی نیز پیدا می‌شوند که قدرت تفکر آنان آنچنان وسیع و گسترده است که برای شخصیت آنان ابعاد کثیری تصور می‌شود. مثلا در عین داشتن اندیشه‌های بلند فلسفی، پزشک عالی مقامی نیز می‌باشند و در عین تخصص در این دو رشته در علوم ریاضی و فلکی استاد مسلم به شمار می‌روند و گاهی از این نوع افراد در پیکر جامعه‌ها جوانه می‌زنند و به صورت نابغه عصر، خودنمائی می‌کنند و باید بو علی سینا و شیخ مفید و شیخ طوسی و امثال آنها را از شخصیت‌های چند بعدی شمرد. همگی از عظمت اندیشه و آثار بزرگ شیخ الرئیس آگاهیم ولی کار «مفید» از نظر عظمت کمتر از او نبود. مرحوم مفید محققی در علم کلام، فقیه بزرگواری در فقه، محدث عالیقدری در حدیث و مورخ باریک‌بینی در تاریخ به شمار می‌رود و آثار فقهی و کلامی و حدیثی او نشانه‌های عمق شخصیت و عظمت روح او است.

شیخ طوسی در حالی که فقیه عصر خود بود کتاب‌های «مبسوط» و «خلاف» او نشانه عظمت اجتهاد و آگاهی او از کلیه مبانی فقهی و اصولی است، در عین حال در علم حدیث نویسنده دو کتاب معروف به نام‌های «تهذیب» و «استبصار» است که جزو کتب اربعه شیعه به شمار می‌روند. ولی در عین احاطه او به اسرار کلام خدا است. با این همه در علم کلام، خود مؤسس اصولی است که کلام شیعه را پی‌ریزی کرده است. نمونه‌های این نوع افراد در جامعه با مراجعه به کتاب‌های تراجم و زندگینامه‌ها و یا آثار علمی افراد، کم نیست و به حق باید گفت هریک از آنان در حالی که از نظر حس یک فرد به شمار می‌روند، از نظر خدمت و آثار، امتی هستند.

مرحوم علامه طباطبائی، همان ویژگیها را داشت که مشایخ

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۸۰

بزرگ شیعه مانند مفید و طوسی داشتند و هرگز نمی‌توان بعد فکری و روحی او را در علم و دانش خاصی خلاصه کرد و به شخصیت او از زاویه واحدی نگریست، شخصیت او ابعادی دارد که ذیلا به آنها اشاره می‌شود:

[ابعاد شخصیت ایشان]

۱- بعد تفسیری علامه طباطبائی:

اشاره

نخست او را باید از بنیان‌گذاران شیوه خاصی در تفسیر دانست که نمونه‌های آن فقط در اخبار خاندان رسالت وارد شده است و امت اسلامی را به این شیوه راهنمائی نموده‌اند و آن تفسیر قرآن به قرآن و رفع ابهام آیه به وسیله آیه دیگر است. برای نمونه که چگونه ابهام آیه‌ای را به وسیله آیه دیگر می‌توان رفع نمود دو مثال می‌آوریم: قرآن با کمال روشنی خود را بیانگر همه چیز معرفی می‌کند آنجا که می‌فرماید: «وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ»[۱۲۹]: قرآن را که بیانگر همه چیز است برای تو فروفرستادیم. هرگاه قرآن بیانگر همه چیز است طبعا بیانگر خود نیز می‌باشد. بنابراین اگر در آیه‌ای ابهامی وجود داشته باشد (و طبعا مصلحت در ابهام‌گوئی بوده است) می‌توان با مراجعه به آیات دیگر که در آن زمینه وارد شده‌اند از آیه نخست رفع ابهام نمود: اینک دو نمونه:

۱- خداوند در سوره شعراء آیه ۱۷۳ درباره قوم لوط چنین می‌فرماید: «وَ أَمْطَرْنا عَلَيْهِمْ مَطَراً فَساءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ»: ما بر آنان بارانی فرستادیم چه بد بود باران بیم داده شدگان. در این آیه بطور اجمال سخن از فرستادن باران شده است ولی روشن نیست که این باران، از چه مقوله‌ای بوده است آیا این باران، باران آب بود یا باران سنگ، ولی آیه دیگر این ابهام را رفع می‌کند آنجا که می‌فرماید: «وَ أَمْطَرْنا عَلَيْهِمْ

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۸۱

حِجارَةً مِنْ سِجِّيلٍ»[۱۳۰]: ما آنان را سنگ باران کردیم. کلمه «حجاره» روشنگر ابهام آیه نخست می‌باشد.

۲- قرآن در موردی می‌فرماید: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمامِ وَ الْمَلائِكَةُ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ»[۱۳۱]: یهودان انتظار دارند که خدا در سایبانهای ابر با فرشتگان به سوی آنها بیاید (در صورتی که) کارها یکسره گردیده است (و سرانجام اشخاص معین شده است) و همه کارها به سوی خدا باز می‌گردد.

ظاهر این آیه خالی از ابهام نیست زیرا آمدن و رفتن از اوصاف جسم است و ذات مقدس خدا از شائبه جسمی و مادی پیراسته است، در این صورت باید ابهام آیه را از طریق دیگر از بین ببریم. یکی از آن طرق، دقت در آیات مشابهی است که مضمون این آیه در آنها وارد شده است و مشابه آیه فوق، آیه ۳۳ سوره نحل است، که آشکارا می‌رساند که مقصود از آمدن پروردگار، آمدن

دستور الهی است، در عذاب و عقاب، و امر و نهی؛ آنجا که می‌فرماید: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ كَذلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ ما ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»[۱۳۲]: مگر جز این انتظار دارند که فرشتگان به سوی آنها بیایند، یا فرمان پروردگارت بیاید، سیره پیشینیان نیز چنین بوده است، خدا به آنها ستم نکرده و آنها به خود ستم نموده‌اند. این آیه به صراحت از آیه نخست رفع ابهام می‌نماید و با لفظ «امر» فاعل واقعی «آمدن» را روشن می‌سازد. این روش (تفسیر آیات با آیات) روش محکم و استوار پیشوایان شیعه بوده و هم‌اکنون مفسران محقق از این روش استفاده می‌نمایند. و تفسیر استاد بزرگ حضرت آقای طباطبائی بر این اساس نگارش یافته است.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۸۲

استاد علامه طباطبائی در این شیوه از تفسیر، از سخن پیامبر که ابن عباس از او نقل کرده است، پیروی می‌نماید آنجا که فرموده است: «القرآن یفسر بعضه بعضا».

امیر مؤمنان در یکی از سخنان خود می‌گوید: «کتاب الله تبصرون به و تطقون به و تسمعون به و ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض[۱۳۳].»

کتاب خدا را می‌بینید او را به سخن در می‌آورید و می‌شنوید و برخی از آیات او به وسیله برخی دیگر را به سخن درمی‌آید و برخی بر برخی دیگر گواهی می‌دهد.

بنابراین، این شیوه از تفسیر، محصول دعوت نبی اعظم و وصی گرامی او بوده است ولی متأسفانه در طول قرون اسلامی از این شیوه کمتر استفاده شده است در حالی که می‌بینیم پیشوایان معصوم ما در مقام تفسیر همین شیوه را داشتند اینک نمونه‌ای را متذکر می‌شویم:

زراره و محمد بن مسلم (که از فقهای عصر حضرت باقر (ع) و حضرت صادق (ع) می‌باشند و افتخار شاگردی دو امام بزرگوار را دارند و بسیاری از احادیث این دو امام به وسیله این دو فقیه روایت شده است) می‌گویند: ما از امام باقر (ع) پرسیدیم: چرا کوتاه کردن نماز برای مسافر واجب است در حالی که قرآن می‌فرماید: «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ»[۱۳۴]: برشما مانعی نیست که از نماز بکاهید و لسان این آیه، جواز قصر است نه وجوب قصر در حالی که مذهب ما اینست که قصر بر مسافر الزامی است، و نماز تمام از او پذیرفته نمی‌شود. امام باقر (ع) فورا از شیوه تفسیر قرآن به قرآن بهره می‌گیرد و می‌فرماید: این آیه، مانند آیه مربوط به سعی میان صفا و مروه است آنجا که می‌فرماید:

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۸۳

«فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما»[۱۳۵]: هرکس خانه خدا را طواف کند بر او مانعی نیست که میان مروه و صفا سعی کند. شکی نیست که سعی بین صفا و مروه از واجبات حج می‌باشد. بنابراین جمله «لا جناح» هردو معنی را پذیراست، و ما نباید بدون مطالعه دیگر جوانب، به «ظاهر» این لفظ تمسک کنیم.

مزیت تفسیر استاد در تفسیر قرآن به قرآن، یا آیه به آیه، خلاصه نمی‌شود بلکه این تفسیر دو مزیت دیگر دارد که در دیگر تفاسیر کمتر به چشم می‌خورد:

الف- استاد علامه طباطبائی پس از تفسیر بخشی از آیات یک سوره، به مناسبت‌هائی یک رشته بحثهای مستقلی را مطرح می‌کند که می‌توان برخی را برداشتهای خاص او از تفسیر نامید، این مرد بزرگ برای اینکه تفسیر کلام الهی را با آراء و اندیشه‌های دانشمندان آمیخته نسازد این‌گونه بحثها را از تفسیر آیات جدا کرده و تحت عناوین خاصی مانند «بحث فلسفی»، «بحث اجتماعی»، «بحث اخلاقی» و غیره مطرح کرده است. این‌گونه جداسازی نشانه غایت تقوا و پرهیزگاری این مفسر بزرگ است که مبادا برداشتهای اندیشمندان یا برداشتهای خود او از قرآن، تحمیل بر کتاب خدا شود و ناخواسته مسأله «تفسیر به رأی» پیش آید.

روش این مفسر بزرگ درس عظیمی است برای جوانانی که با اندوخته‌های کمی می‌خواهند به تفسیر قرآن بپردازند و پیش داوری‌های خود را بر قرآن تحمیل نمایند و خواسته یا ناخواسته در گرداب «تفسیر به رأی» که پیامبر گرامی از آن، ما را برحذر داشته است فرومی‌روند.

ب- خدمت دومی که تفسیر «المیزان» انجام داده است اینکه

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۸۴

مشکلات احادیثی را که پیرامون آیات قرآن وارد شده، حل کرده است و در ضمن حل مشکلات، احادیثی را که با ظواهر و نصوص قرآن موافق نیست به دستور خود پیشوایان معصوم طرح کرده و آنها را غیر صحیح خوانده است. زیرا پیشوایان معصوم یادآور شده‌اند که: هر حدیثی که با کتاب الهی موافق نیست، سخن ما نیست بلکه سخن دشمنان و یا دوستان نادان ما است که به عللی آن را به ما نسبت داده‌اند[۱۳۶].

همگی می‌دانیم پس از درگذشت پیامبر گرامی بازار جعل حدیث خصوصا درباره مناقب و یا مثالب زیاد شد و مزدوران دربارهای خلفای اموی و عباسی با گرفتن مبالغی و یا به امید تقرب به خلفا به جعل حدیث درباره محبوبان و یا مبغوضان خلفا پرداخته و حدیث رسول گرامی را با اکاذیب خود آمیخته‌اند.

گذشته از این، احبار یهود و دانشمندانی از مسیحیان و مجوسیان در صدر اسلام در قیافه مسلمان، قصص غیر صحیح را که با ساحت قدس پیامبران و عصمت آنان سازگار نیست وارد مجامع حدیثی کرده و از این طریق احادیث اسلامی را با اکاذیبی آمیخته‌اند و این احادیث در اصطلاح حدیث شناسان به «اسرائیلیات» و «مسیحیات» و «مجوسیات» معروف می‌باشند.

یکی از ارزشمندترین خدمات استاد در تفسیر، داوری پیرامون این نوع احادیث است که به صورت محققانه صحیح را از باطل جدا کرده و حقائق را در اختیار خوانندگان کتاب قرار داده است.

موقعیت تفسیر «المیزان» در محافل علمی جهان:

تفسیر «المیزان» از نخستین روز نگارش خود موج عظیمی در

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۸۵

محافل علمی پدید آورد و در طول انتشار مجلدات گوناگون خود، از طرف شخصیت‌های اسلامی تقدیر نامه‌هائی به مؤلف فرستاده شد و او را بر ادامه کار و احیاء این روش تشویق و ترغیب کردند. ولی مؤلف برای دوری از هر نوع تظاهر به فضل و علم، از نشر آنها خودداری نمود جز اندکی از آنها که در آغاز جلد پنجم چاپ و منتشر شده است.

پیش از انتشار دو جلد از اجزاء «المیزان»: یکی از اساتید بزرگ مصر در تقدیرنامه خود، درباره آن چنین نوشت: «ما مقدمه این تفسیر و برخی از موضوعاتی را که در آن، مورد بررسی قرار گرفته است، مطالعه کردیم و تصمیم داریم هردو جزء را به دقت بخوانیم ولی در همان مقداری که خوانده‌ایم، توانائی علمی، ژرفایی در بحث، سهولت و آسانی شیوه خاصی را به کار گرفته و قرآن را به وسیله قرآن تفسیر می‌کند، و از بسیاری از اقوال و آراء که اساس صحیحی ندارند و تأویل‌هایی که هدف از آن تفسیر قرآن نیست، بلکه احیای یک نظریه علمی، یک نظریه کلامی، یک نظریه فلسفی، یا فتوای مذهبی است خودداری کرده و ...[۱۳۷].

نگارنده در محضر مرحوم آیت الله بروجردی بود و حضرت علامه طباطبائی نیز در آنجا تشریف داشتند. ناگهان خبر دادند که دبیر کل «کنگره جهانی مبارزه با مواد الکل» قصد شرفیابی دارند، چیزی نگذشت که دبیر به معیّت آقای دکتر میرسپاسی وارد شدند. پس از گفتگو پیرامون علل تحریم الکل دبیر کل از محضر آیت الله بروجردی درخواست کرد که بسیار مناسب است رساله‌ای پیرامون تحریم الکل از نظر اسلام نوشته شود و این رساله پس از ترجمه به زبان انگلیسی در کنگره به‌عنوان نظریه اسلام درباره

الکل منتشر و قرائت گردد. در

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۸۶

همین لحظات بود که مرحوم آقای بروجردی نگاهی پرمحبت به مرحوم علامه طباطبائی کرده و درباره ایشان چنین گفتند: «آقای سید محمد حسین طباطبائی تبریزی از علماء بزرگ اسلامند، تفسیر پرارزشی دارند ایشان می‌توانند این کار را انجام دهند و رساله درخواستی آقایان را بنویسند. مرحوم طباطبائی در ظرف چند روز رساله‌ای در این مورد تنظیم کرد و به حضور مرحوم آقای بروجردی فرستاد و ایشان نیز آن را به کنگره جهانی مبارزه با مواد الکلی که در آن سال بنا بود در آنکارا تشکیل گردد فرستاد و رساله به دو زبان چاپ و منتشر شد.

***

۲- بعد فلسفی استاد علامه طباطبائی:

اشاره

هرگاه مقصود از فلسفه همان تفکر در صفحه هستی و آگاهی از قوانین کلی حاکم بر جهان وجود است، چنین موضوعی، مورد دعوت و تشویق کتاب آسمانی ما و احادیث خاندان رسالت است. و کار فیلسوف جز مطالعه در وجود، و درجات و مراتب آن، و سرآغاز و سرانجام جهان، و مبدأ و منتهای انسان و نظائر آنها، چیز دیگری نیست. فلسفه به این معنی نمی‌تواند مورد نهی وحی آسمانی، و یا آموزگاران الهی باشد در حالی که کتاب عزیز در آیات فراوانی ما را به تفکر و تعقل و تدبر، و نظاره در جهان و سرچشمه هستی دعوت می‌کند و می‌فرماید:

«قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمى وَ الْبَصِيرُ أَ فَلا تَتَفَكَّرُونَ»[۱۳۸].

«يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»[۱۳۹].

«قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»[۱۴۰].

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۸۷

این آیات و صدها روایات و احادیث که پیرامون تفکر و تعقل، تحصیل علم و دانش وارد شده است ما را به برون‌گرائی، و غور در هستی دعوت کرده و از هرگونه تقلید و دنباله‌روی در مسائل اساسی باز داشته است.

آری فلسفه به این معنی که انسان متفکری، خود را دربست در اختیار متفکر غیر معصومی بگذارد و کلیه آراء او را درباره هستی و پدید آرنده آن بپذیرد، بسیار مذموم است و هرگز نمی‌توان مکتب یک انسان غیر معصوم را دربست پذیرفت.

البته این مطلب نه به آن معنی است که از تحصیل مکاتب فلسفی و مطالعه آنها روی‌گردان باشیم و به بهانه اینکه سخن غیر معصوم است از تحصیل و بررسی آنها سرباز زنیم، بلکه هر مکتبی شایسته تحصیل و یا شاسته مطالعه و بررسی است همچنانکه شایسته انتقاد است.

استاد علامه طباطبائی از گروه نخست بود که جاذبه و کشش خاصی به این نوع از مسائل داشت و از دوران جوانی، تا لحظه‌ای که جان به جان آفرین سپرد در تفکر پیرامون مسائل کلی مربوط به هستی باز نایستاد و به موجب علاقه خاصی که به فراگیری افکار فلاسفه بزرگ جهان داشت، مکاتب معروف فلسفه را زیر و رو کرد و بر آراء فلاسفه یونانی، از سقراط و افلاطون و ارسطو و بر نظریات معروف در میان فلاسفه مشائی و اشراقی دوره اسلامی تسلط کامل یافت، و نه تنها این مکاتب را زیر و رو کرده بود بلکه اخیرا با تشکیل جلسات فلسفی خاص توانسته بود از آراء فلاسفه ایران باستان، حکمای هند و خاور دور، اطلاعاتی به دست آورد و

بر اثر یک چنین احاطه، گاهی مطلبی را ادعا می‌کرد که جز او و امثال او نمی‌توانند چنین ادعایی بکنند، مثلا می‌فرمود: «در هیچ مکتب فلسفی چه قبل از اسلام و چه

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۸۸

بعد از اسلام، شرک در ذات مطرح نبوده است و تمام مکاتب فلسفی، به توحید ذات معتقد بوده و اگر آلوده به شرک شده‌اند، این آلودگی مربوط به شرک در مراحل پایین ذات بوده است.» یک چنین ادعایی فقط از امثال ایشان زیبنده است که به کلیه مکاتب فلسفی که آثاری از آنها در جهان باقی مانده است احاطه کامل داشته باشند.

تنظیم فلسفه به صورت مسائل هندسی:

به موجب احاطه بر مکاتب فلسفی بالاخص فلسفه اسلامی بود که حضرت استاد درباره تنظیم مسائل فلسفی و تبیین پایه‌های تکامل آن در دوره اسلامی، به دو کار مهم دست زد:

۱- کلیه مسائل اصلی فلسفه را برشمرد و اصول آن را به هفت صد مسأله رسانید، آنگاه با تتبع زاید الوصفی، اصولی را که از فلسفه یونان به دوره اسلامی وارد شده بود از اصولی که به وسیله فلاسفه اسلامی پی‌ریزی گردیده بود، جدا ساخت و ثابت نمود که فلسفه در دوره یونانی از دویست مسأله تجاوز نمی‌کرد؛ در حالی که پس از انتقال به حوزه‌های فلسفی اسلام به وسیله فلاسفه اسلامی به هفت صد مسأله رسید. یک فرد تا چه حد باید بر مسائل دو دوره مسلط باشد که علاوه بر شمارش اصول مسائل، به جداسازی مسائل دو دوره بپردازد و هرکدام را از دیگری بازشناسد. استاد علامه در رساله‌ای که آن را به‌عنوان چهارصدمین سال تولد «صدر المتألهین» نگاشته است به این مطلب تصریح کرده و آن رساله به همراه سایر رساله‌ها، که به‌عنوان یادبود مرحوم صدر المتألهین نگاشته شده‌اند، چاپ شده است.

۲- مسائل فلسفی در غالب کتابهای درسی و غیر درسی از نظم صحیحی برخوردار نیست، چه بسا مسائلی که پایه شمرده می‌شود،

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۸۹

در نیمه و یا پایان کتابهای فلسفی عنوان گردیده است. و چه مسائلی که نتایج یک رشته مسائل می‌باشند در آغاز کتابها وارد شده‌اند.

حضرت استاد برای تسهیل کار توانست به مسائل فلسفی نظم هندسی بخشد و آنها را به نحوی تنظیم کند که مسأله نخست پایه مسأله دوم و همچنین ... قرار بگیرد. و از این طریق استنباط مسائل فلسفی یکی پس از دیگری، سهل و آسان گردد. وی تاحدودی توانسته است این کار را در کتاب‌های فلسفی خود به نام «بدایة الحکمة» و «نهایة الحکمة» رعایت کند.

پایه‌گذار یک رشته مسائل فلسفی:

اشاره

همگی می‌دانیم کشف و اختراع نیاز به نبوغ و حسن ابتکار دارد، غالبا افراد متخصص در یک فن فقط احاطه به مسائل آن علم دارند. اما خود پایه‌گذار اصلی و یا کاشف قانون نیستند، در این میان گروه انگشت‌شماری پیدا می‌شوند که از نبوغ و حسن ابتکار برخوردار بوده و یک رشته نوامیسی را در طبیعت یا یک رشته سنتی را در صفحه وجود و هستی کشف می‌کنند و سرانجام اصولی را پی‌ریزی می‌نمایند.

مرحوم علامه طباطبائی نه تنها از آراء و افکار فلاسفه آگاهی کامل داشت بلکه بر کشف یک رشته سنن کلی و پی‌ریزی یک رشته اصولی نیز دست یافت، و مجموع آنها تحقیقات ارزنده او در مسائل فلسفی است که ما به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف- تفکیک علوم حقیقی از علوم اعتباری:

از گامهای بلند فلسفی استاد، عنایت وی به اصل «تفکیک حقایق از اعتباریات» است که عدم تفکیک آنها مایه بسیاری از اشتباهات در

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۹۰

علوم اعتباری از قبیل فقه و اصول و ادبیات می‌باشد.

مسائل مربوط به جهان و هستی‌های خارجی از علوم حقیقی است و همگی با براهین دقیق علمی قابل اثبات است ولی علوم اعتباری که جنبه قراردادی دارد، مانند حقوق و ادبیات و دیگر امور اعتباری که در جامه از ارزش اجتماعی برخوردارند، قابل اثبات با براهین عقلی نیست. در این امور باید دید نحوه اعتبار معتبر چگونه بوده است.

مرحوم استاد با ابداع این قاعده که اساس آن به صورت کم‌رنگ در کلمات استاد بزرگوارش مرحوم آیت الله العظمی شیخ محمد حسین اصفهانی به چشم می‌خورد به نتایج بزرگی رسیده است. از نظر نگارنده ابتکار استاد در این قسمت بسیار ارزشمند و قابل تقدیر است و در بسیاری از تألیفات و نیز در حوزه درس خود روی این اصل زیاد تکیه می‌کرد و به همین جهت دو رساله مستدل در این مورد به زبان‌های عربی و فارسی نگاشته است که یادآور می‌شویم:

۱- الحقایق و الاعتباریات: رساله گسترده‌ای است به زبان عربی که هنوز چاپ نشده است، استاد در سال ۱۳۴۸ قمری برابر ۱۳۰۸ شمسی از نگارش آن در نجف اشرف فارغ شده است.

۲- حقایق و اعتباریات: این رساله به زبان فارسی است و به صورت مقاله‌ای در کتاب «روش رئالیسم» چاپ شده است. متأسفانه مرحوم استاد شهید مطهری بخشی از این رساله را شرح کرده و بخشی را بدون شرح چاپ کرده است. بحث‌های استاد در این قسمت کاملا بی‌سابقه و ابتکاری است و به قول مرحوم شهید مطهری هیچ فیلسوف غربی این نوع بحث و تحلیل را بو نکرده است.

و برای اهمیتی که این مباحث داشت، استاد به این دو رساله اکتفا نکرد و بار دیگر آن را در فصل دهم از مرحله یازدهم

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۹۱

«نهایة الحکمة» مطرح نمود و سرانجام مرز «حکمت نظری» را از «حکمت عملی» جدا ساخت.

ب- استنتاج هفتاد مسأله فلسفی:

حضرت استاد مسائل مربوط به قوه و فعل را در رساله خاصی تنظیم کرده و در این رساله بر حل هفتاد مسأله از مسائل فلسفی، دست‌یافته که برخی از آنها در کلمات پیشینیان مطرح نبوده است.

صدر المتألهین طراح و بنیان‌گذار مسأله «حرکت جوهری» است؛ مسأله‌ای که در فلسفه اسلامی دگرگونی عمیقی ایجاد کرد ولی آن حکیم بزرگ به تشریح تمام ابعاد این مسأله و نتائجی که در بر دارد موفق نگشت و حضرت استاد از جمله کسانی است که این مسأله را به خوبی پرورش و ابعاد آن را مورد بررسی قرار داد. درست است که صدر المتألهین در مباحث حرکت به بعد چهارم از ابعاد چهارگانه جسم به نام «زمان» تصریح می‌کند ولی چنانکه شایسته این بحث بود و کشف این امر آن را ایجاب می‌کرد درباره

آن سخن نگفته و به اجمال برگزار نموده است، در حالی که پیش از کشف نسبیت «انیشتین» و اینکه زمان بعد چهارم جسم است این مسأله در فلسفه صدر المتألهین پی‌ریزی شده و حضرت استاد با تشریح ابعاد گوناگون حرکت در جوهر، وجود چنین بعدی را برای جسم ضروری دانسته است.

ج– تکمیل برهان صدیقین:

برهان صدیقین از عالیترین و پرارزشترین براهین اثبات صانع است و شیخ الرئیس آن را با دخالت دادن بطلان دور و تسلسل تشریح

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۹۲

نموده است[۱۴۱] صدر المتألهین تقریر شیخ را ناقص و نارسا دانسته و آن را به گونه‌ای تحریر کرده است که در اخذ نتیجه «اثبات واجب الوجود» نیازی به دور و تسلسل نیست[۱۴۲] ولی تقریر ایشان مبنی بر این است که اصالت وجود و بساطت آن و تشکیک در آن ثابت گردد. ولی علامه طباطبائی تقریر این برهان را بر هیچ‌یک از این مبانی متوقف ندانسته بلکه پذیرفتن اصل واقعیت خارج را کافی در اثبات واجب الوجود دانسته است[۱۴۳].

البته تشریح هریک از تقریرهای شیخ الرئیس و صدر المتألهین و حضرت استاد مایه گستردگی سخن می‌شود و هدف در این مقاله جز اشاره به خدمات فلسفی و جامعیت حضرت استاد، چیز دیگری نیست.

د– آنچه تحت مقوله وارد نمی‌شود:

درباره این‌که «حرکت» کدام یک از مقولات ده‌گانه داخل است، اختلاف‌نظر وجود دارد. سرانجام نظریه صدر المتألهین این است که حرکت در هر مقوله‌ای عین آن مقوله است مثلا حرکت در کیف، عین کیف و حرکت در این عین خود آن است. ولی حضرت استاد در این‌جا به کشف یک اصل کلی در فلسفه دست‌یافته‌اند و آن اینکه اصولا هرچیزی‌که در بیش از یک مقوله دیده می‌شود، نمی‌تواند تحت مقوله‌ای قرار بگیرد و در این مورد بهترین شاهد خود حقیقت وجود است که ظهور تمام مقولات به وسیله او است ولی خود، تحت هیچ مقوله‌ای نیست و در هر مقوله‌ای عین آن مقوله می‌باشد. برین اساس «علم» و «حرکت» و «وحدت» و هرچیزی‌که در مقولات متنوعی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۹۳

دیده می‌شوند تحت مقوله‌ای قرار می‌گیرند و حکم وجود را دارند. این سخن به این روشنی و به این کلیت از خصوصیات مکتبی حضرت استاد است و قبل از ایشان حکیم سبزواری به‌گونه‌ای کم‌رنگ به این مطلب در بحث وجود ذهنی[۱۴۴] اشاره کرده است ما در این‌جا به همین نمونه‌ها از افکار بلند فلسفی ایشان اکتفا می‌کنیم و تفصیل مطالب را به دست اهل فن که در آثار استاد مطالعاتی دارند می‌سپاریم.

ه– مبارزه با فلسفه مادیگری:

در شهریور ۱۳۲۰، میهن اسلامی ایران به وسیله قوای متفقین اشغال گردید و در این موقع مارکسیستهای ایران به پشتیبانی ارتش سرخ و سفارت شوروی و دیگر عوامل خارجی که در ایران به سر می‌بردند توانستند مکتب مارکسیسم را به صورتهای مختلف در

میان جوانان اشاعه دهند و نشریات مختلفی را از روزنامه و مجله و کتاب منتشر سازند. حتی پس از سقوط فرقه دموکرات در ۲۱ آذر ۱۳۲۵ در آذربایجان، مارکسیست‌ها دست از فعالیت برنداشته و بر اثر ضعف دولت مرکزی و مساعد بودن سیاستهای بین‌المللی، تبلیغات زهرآگین آنان ادامه داشت. تا آنجا که در سال ۱۳۲۹ کتابی بنام «نگهبانان سحر افسون» به صورت مرموزی در ایران منتشر شد و در آن کلیه مذاهب به باد انتقاد و مسخره گرفته شده و به صورت ناجوانمردانه بر خداشناسان و روحانیون حمله شده بود. این کتاب که موجی از تنفر و سرانجام تأثر از عملکرد این گروه پدید آورد، سبب شد که استاد علامه طباطبائی با تشکیل جلسه‌ای، به نقد مکتب مادی‌گری بطور مطلق و مارکسیسم به صورت خاص بپردازد و اعضای این جلسه که از سال

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۹۴

۱۳۳۰ تأسیس گردید عبارت بودند از آقایان: شهید مطهری، شهید دکتر بهشتی، شهید قدوسی، شهید مفتح، منتظری، موسی صدر، ابراهیم امینی، عبد الحمید شربیانی، مرتضی جزایری و نگارنده که همگی افتخار عضویت آن جلسه را داشتند. در این جلسه تمام افکار مادی و بالاخص آنچه مارکسیستها در زمینه‌های: فلسفه، عامل محرک تاریخ، منتشر کرده بودند بتدریج مورد بحث و نقادی قرار گرفت.

یکی از نتایج این جلسات، نگارش کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» است که ضربت شکننده‌ای بر پیکر مارکسیست‌ها در ایران وارد آورد و کلیه بافتهای آنها را پنبه کرد؛ حتی پس از انتشار نخستین جزء از این کتاب مارکسیستهای ایران با تشکیل جلساتی تصدیق کردند که مؤلف در نقل مطالب آنان کمال امانت را رعایت کرده و کوچکترین تحریفی رخ نداده است، هم اکنون که سی سال تمام از انتشار این کتاب می‌گذرد، حتی رساله کوچکی هم به‌عنوان نقد بر آن نوشته نشده است. این کتاب برای بسیاری از متفکران و محققان ایرانی راهگشا شد تا آنجا که به تدریج به نقد آراء مکاتب الحادی پرداختند و از افکار استاد علامه طباطبائی بهره گرفتند.

و- تقریب بین فلسفه شرق و غرب:

استاد علامه طباطبائی، با این کتاب خدمت دیگری نیز به جهان فلسفه کرد و آن اینکه فاصله عمیقی که در نظر بدوی میان فلسفه شرق و غرب به چشم می‌خورد، تا حدودی از میان برداشت و میان این دو نوع فلسفه، نوعی تقریب پدید آورد. انسان هنگامی که فلسفه غرب را که به وسیله دانشمندانی مانند: دکارت، کانت و هگل پی‌ریزی شده است، می‌خواند تصور می‌کند که فلسفه غرب با فلسفه شرق به کلی متباین

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۹۵

است و کمتر نقطه مشترکی میان این دو موجود است ولی پس از مطالعه «روش رئالیسم» نظر دیگری پیدا می‌کند و متوجه می‌شود که مسائل مشترکی میان هردو فلسفه وجود دارد که از نظر عنوان و تیتر باهم اختلاف و تباین دارند نه از نظر ماهیت و محتوا.

در حقیقت تقریب میان این دو نوع فلسفه و کم کردن فاصله میان آنها مانند تقریبی است که مرحوم صدر المتألهین میان مکتب مشاء و مکتب اشراق پدید آورد و فاصله این دو را از نظر نتیجه کم کرده و ثابت نمود که اشراقی از طریق تهذیب نفس به نتیجه‌ای می‌رسد که مشائی از نظر برهان به آن نتیجه رسیده است و این دو خدمت یکی از مرحوم صدر المتألهین و دیگری از استاد علامه طباطبائی بسیار ارزشمند و شایسته تقدیر می‌باشد.

۳- بعد اخلاقی و عرفانی:

بعد سوم شخصیت علامه طباطبائی بعد عرفانی و اخلاقی اوست.

وی از نظر عرفان علمی و عملی در درجه بسیار ممتازی قرار داشت کتابهای «تمهید القواعد» ابن ترکه و «فتوحات محی الدین» و شرح «فصوص» را به دقت خوانده و هضم کرده بود. گذشته از این زیر نظر استاد سیروسلوک بزرگی مانند حاج میرزا علی آقای قاضی رشد و پرورش یافته بود و خود استاد درباره آشنایی خود با او چنین می‌گفت: در سال ۱۳۰۴ که برای تحصیل به نجف مشرف شدم روزهای نخست پیش از آنکه در جلسه درسی شرکت کنم در منزل نشسته و در آینده خود فکر می‌کردم ناگاه در خانه زده شد در را باز کردم دیدم یکی از علمای بزرگ سلام کرد و داخل منزل شد و در اطاق نشست و خیر مقدم گفت. آن عالم چهره جذاب و نورانی داشت. کم‌کم به گفتگو

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۹۶

پرداخت و با من انس گرفت و در ضمن سخنان خود چنین گفت:

کسی که برای تحصیل به نجف می‌آید شایسته است علاوه بر تحصیل، به فکر تهذیب و تکمیل نفس خویش نیز باشد و از نفس خود غافل نماند این جمله را گفت و منزل را ترک کرد. سخنان او مرا شیفته خود کرد و سرانجام، مرا از برنامه خودآگاه ساخت و تا در نجف بودم از محضر آن عالم پرهیزگار بهره می‌گرفتم. استاد علامه طباطبائی هر موقع از تهذیب نفس و سیروسلوک و کمالات معنوی سخنی به میان می‌آمد، می‌گفت ما هرچه داریم از مرحوم آقای حاج میرزا علی آقای قاضی داریم و به مناسبتهائی داستانهائی از استاد خود نقل می‌کرد.

حضرت استاد در مراحل سیروسلوک به مرحله‌ای رسیده بود که دیدن صور برزخی با عالم مثال برای او چندان کار مشکلی نبود؛ چرا باید مشکل باشد؟ در حالی که وی در طول هشتاد سال عمر خود تقوی و پرهیزگاری را پیشه خود کرده و در عنایت به واجبات و انجام واجبات و ترک محرمات حداکثر کوشش را نموده بود. حتی یک بار هم لب به غیبت افراد و بدگوئی مسلمان نگشوده بود و پیوسته با چهره باز از تمام افراد استقبال می‌کرد. گاهی که مجلس را مناسب می‌دید، برخی از جریانها و به اصطلاح «مکاشفات» را به صورت کم‌رنگ و با عفت خاصی که خصیصه او بود بازگو می‌کرد. مثلا روزی فرمود: در نجف پس از اقامه نماز صبح در پشت‌بام منزل، ناگهان حضرت ادریس در برابر دیدگانم متمثل شد و دیدم با برادرم مرحوم آقای حاج سید حسن الهی سخن می‌گویند و من سخنان او را از طریق مذاکره برادرم می‌فهمیدم. وی از این جریان‌ها و حادثه‌ها فراوان داشت و در مجالس مناسب بازگو می‌کرد.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۹۷

۴- بعد فقهی و اصولی:

از ابعاد مخفی و پنهان حضرت استاد بعد فقهی و اصولی اوست، به‌گونه‌ای که تبرّز وی در فلسفه و عرفان و یا تفسیر و کلام این بخش از بعد فکری و علمی او را تحت الشعاع قرار داد و افراد ناآشنا تصور می‌کنند که حضرت استاد در این وادی گامی برنداشته و یا افقی را نشکافته است. ولی برخلاف این پندار، استاد بزرگوار در این دو علم کوششهای لازم را انجام داده و حتی در علم اصول دارای نظریات خاصی بود.

وی خارج اصول را نزد اساتید فن به صورت دو دوره کامل فرا گرفته بود: یک دوره نزد شیخ بزرگوار خویش مرحوم آیهٔ الله شیخ محمد حسین اصفهانی متوفای سال ۱۳۶۱ و دوره دیگر را نزد استاد بزرگ مرحوم آیهٔ الله نائینی متوفای سال ۱۳۵۵. روشنترین گواه بر عظمت فکری او در اصول «تعلیقه کفایه» وی است. استاد در این کتاب چکیده نظریات خود را در «مباحث الفاظ» و «مباحث اصول عقلیه» به صورت «تعلیقه بر کفایه» درآورده است و این کتاب اخیرا از طرف «بنیاد فرهنگی علامه طباطبائی» چاپ و منتشر

شده است. گذشته از این علامه طباطبائی مدتها علم اصول را در حوزه علمیه قم به صورت سطح و خارج تدریس می کرد و برخی از تلامیذ او درس خارج اصول وی را به رشته تحریر درآورده است.

استاد بزرگوار در مباحث فقهی بیشتر بر درس مرحوم آیهٔ الله سید ابو الحسن اصفهانی متوفای ۱۳۶۵ حاضر شده و روش فقهی ایشان را می‌ستود، و در بعضی از سنوات خارج فقه را در حوزه تدریس می کرد و به خاطر دارم کتاب «صوم» را به صورت استدلالی برای گروهی تدریس می‌نمود.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۹۸

۵- بعد حدیثی:

علاقه استاد به حدیث وصف‌ناپذیر بود وی یادآور می‌شد که معارف اسلام در قرآن بیشتر در آیات مکی و احادیث خاندان رسالت است و برای همین کار یک دوره مجلدات بحار را (جز مجلدات مربوط به احکام) مطالعه و بررسی کرده و احادیث نخبه و پرمغز بحار را یادداشت نموده و در مولفات خود از آنها بهره می گرفت و در عین تجلیل از مرحوم علامه مجلسی نظریات مرحوم فیض را در تشریح احادیث ترجیح می‌داد. برای علاقه‌ای که به احادیث داشت نسخه وسائل خود را با نسخه مرحوم صاحب وسائل الشیعه به کمک جمعی مقابله و تصحیح نموده و نسخه حضرت استاد، مصحح‌ترین نسخه پس از نسخه صاحب وسائل می‌باشد. و اخیرا که مرحوم آقای ربانی وسائل را تصحیح و چاپ نمودند، نسخه خود را از روی نسخه استاد تصحیح و مقابله نموده بودند. از محاکماتی که بر مکاتبات دو عارف زمان مرحوم سید احمد کربلائی و مرحوم شیخ محمد حسین نگاشته است احاطه او بر مسائل عرفانی به خوبی روشن می گردد و مکاتبه این دو عارف پیرامون تفسیر دو بیت شیخ عطار است که می گوید:

دائما او پادشاه مطلق استدر کمال عز خود مستغرق است

او بسر ناید ز خود آنجا که اوستکی رسد عقل وجود آنجا که اوست

۶- بعد ریاضی و فلکی استاد علامه طباطبائی:

یکی از ابعاد مخفی و پنهانی استاد، بعد ریاضی و فلکی او بود. او به خوبی از ریاضیات عالی آگاهی داشت و در حوزه علمیه رساله «اکر» و شرح «چغمینی» و «تشریح الافلاک» تدریس می کرد و از

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۲۹۹

هیأت جدید، هیئت «فاندیک» و دیگر کتابهائی را که در این زمینه نوشته شده بود بدقت خوانده و از سیر آن در جهان آگاهی داشت. وی درباره تحصیل علوم ریاضی چنین می گفت: مرحوم حکیم بادکوبی از فرط عنایتی که به تعلیم و تربیت نویسنده داشت برای اینکه مرا به طرز تفکر برهانی آشنا سازد و به ذوق فلسفی من تقویت بخشد، امر فرمود به تعلیم ریاضیات بپردازم و در امتثال امر معظم له به درس مرحوم سید ابو القاسم خونساری که ریاضیدان زبردستی بود حاضر شدم و یک دوره حساب استدلالی، یک دوره هندسه مسطحه و فضائی و جبر استدلالی از معظم له فراگرفتم. استاد فقید در مجالس خصوصی از دو استاد بزرگ خود در فلسفه و ریاضیات به مناسبت‌هائی مطلبی نقل می‌کرد و ما نیز برخی را به عین الفاظ استاد یادآور می‌شویم:

۱- مرحوم آقای آقا سید حسین بادکوبی قاطعانه می گفت «شرح حکمهٔ الاشراق قطب الدین شیرازی که شرحی است بر حکمهٔ الاشراق شیخ سهروردی، تقریرات درس خواجه نصیر الدین طوسی است، و خواجه مشرب اشراق داشت و در حکمت، اشراقی بود و در کتاب «اشارات» در بحث علم خدا برخلاف آنچه که در آغاز کتاب شرط کرده که مبانی مشائی‌ها را تشریح کند، با آن مخالفت کرده و علم خدا را به طریق اشراق که «فاعل بالرضا» می‌دانند، تقریر کرده است.»

۲- مرحوم سید ابو القاسم خونساری در ریاضیات و جبر و مقابله متبحر بود و به بخشی از سؤالات دانشگاهیان آن روز درباره مسائل ریاضـی پاسـخ می‌داد. او توانست بـا برهـان هندسـی (نه به وسـیله آلت نقـاله یـا دیگر آلاـت) زاویه را تثلیث کنـد؛ ولی مـا را توفیق فراگیری این مطلب از او نشد.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۰۰

۷- بعد ادبی:

بایـد اعتراف کنم که نگارنـده در این بحث کوتـاه نتوانست حتی به صورت نیم‌رخی روشن، ابعـاد شخصـیت اسـتاد را ترسـیم کنـد. هرچنـد او کوشـش خود را انجـام داد امـا گـاهی شخصـیت آنچنـان عظمت و گستردگی دارد که الفـاظ را توانائی تبیین حـدود آن نیست.

در این‌جا به بعـد دیگری از ابعاد حضـرت اسـتاد و به تعبیر دیگر جامعیت او اشاره می‌کنیم که کمتر مورد توجه بوده است و آن بعد روح ادبی او است، او در سـرودن اشـعار عرفـانی یـد طولاـئی داشت، لطیفترین معانی عرفانی را در اشـعاری نغز بیان می‌کرد و ما در میـان همه آثـار ادبی که متأسـفانه در میـان دوسـتان به صـورت پراکنـده موجود است قطعه شـعری را که در سـال ۱۳۳۰ شمسی در دهکده «زان» زیر درختان «ورس» سروده‌اند یادآور می‌شویم:

گذر ز دانه و دام جهان و خویش مبازکه مرغ، با پر آزاد می‌کند پرواز

به کوهپایه «زان» بامداد با یاران‌که دور باد دل پاکشان، ز سوز و گداز

چه گویمت که چه می‌گفت باد مشک افشان‌که می‌گشود به گفتار خود هزاران راز

ز من نیوش و میاسا در این دو روز جهان‌که پیش روی تو، راهی است سخت دور و دراز

درختهای کهنسال «ورس» بر سر کوه‌که دیده‌اند به دامان کوه، بس تک و تاز

بگوش هوش شنیدم که دوش می‌گفتندکه همچو ناله نی، بودشان نوا و نواز

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۰۱

بسی دمیده در این جویبار، سبزه نغزبسی شگفته در این بوستان، شکوفه ناز

بسی چمیده در این کوهسار، کبک دری‌بسی رمیده به آن، آهوان مشک‌انداز

بسی گذشته از این شاهراه راهروان‌که بود باد بیابان نرودشان، دمساز

به خویش آی و تماشای پیشتازان کن‌که هیچ ناید ازین کاروان راه، آواز

نشان مهر که دیده است در سرای سپنج؟جهان بکس ننماید دو روز چهره باز

همی برد پی امروز آنچه در دیروزهمی کند بسرانجام، آنچه در آغاز

به ساز و سوز بهار و خزان شکیبا باش‌به تنگنای جهان باش، «ورس» را انباز

به هرزه راه مپیما و خویش خسته مسازکه پیش پای تو باشد، بسی نشیب و فراز

او در دوران جوانی دربـاره شخصـیت فیقه عالیقـدری که[۱۴۵] نمـونه آن در حوزه‌هـای علمی نجـف و قم و مشـهد نیز کم‌نظیر بود نظمی دارد که اینک ما نخستین بخش آن را در اینجا یادآور می‌شویم:

اندر در نوروز شدباد بهاری حلقه زن

مژگان جن بادا گره‌اسرب به گوش اهریمن

برخاست عطر عنبره‌یا بوی عود از مجمره

یا نافه مشگ ختن

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۰۲

در پایان سخن با عرض پوزش مطلبی را یادآور می‌شویم و آن اینکه: سؤال می‌شود که خدمات حضرت استاد به انقلاب اسلامی چه بود در پاسخ این سؤال باید گفت: علامه طباطبائی در تفسیر «المیزان» جلد ۲ صفحاتی را در تفسیر آیه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صابِرُوا وَ رابِطُوا» پیرامون شیوه حکومت اسلامی و عناصر سازنده آن در ده بخش گسترده بحث نموده که تا آن روز در هیچ کتابی به آن اتقان دیده نشده است. حتی به این نیز اکتفاء نکرده یک رساله فارسی درباره حکومت اسلامی تنظیم کرده و این رساله همراه چند مقاله در کتاب «مرجعیت و روحانیت» چاپ شده است.

خصایص استاد:

اشاره

خصیصه‌های اخلاقی و روحی استاد کم نیست تا در این بحث بیان گردد. ما در این‌جا به دو خصیصه وی اشاره می‌کنیم:

۱- حفظ مفاهیم اسلامی

یکی از خصیصه‌های استاد در طول کاوشهای علمی خود حفظ مفاهیم اسلامی است. او هرگز اجازه نمی‌داد که مفاهیم اسلامی با اندیشه‌های غربی و شرقی آمیخته شود و برای همین انگیزه بود که کتاب «وحی یا شعور مرموز» را نگاشت و این موقعی بود که یکی از متفکران هندی با ایشان پیرامون وحی به بحث نشست و اصرار داشت که پیامبران را مصلحان بزرگ اجتماعی و وحی آنها را طریق نبوغ توجیه کند و می‌گفت علت اینکه آنان یافته‌های عقلی و فکری خود را به جهان ماوراء طبیعت نسبت می‌دادند برای این بود که در قلوب جامعه‌ها جای باز کنند و اصلاحات آنان پیش رود.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۰۳

امروز مفاهیم اسلامی از طرف فرقه‌ها و بسیاری از مستشرقان مورد دستبرد قرار گرفته است و مفاهیم اصیل به صورت افکار مادی مبتذل عرضه می‌شود تا آنجا که سوسیالیستهای وطنی برای نفوذ در قلوب مردم «خدا مالکی» را به معنی «مردم مالکی» و «دولت مالکی» بکار می‌برند و اصرار دارند که آیه «وَ لِلَّهِ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ» را به معنی مالکیت کمون‌ها و جامعه‌ها تفسیر کنند و مالکیت فردی را جز در موارد جزئی انکار کنند. چقدر دور از انصاف است که متفکری با وحی الهی بازی کند و برای فریب دادن جامعه‌ها، قرآن را به خدمت اندیشه‌های الحادی خود بگیرد.

۲- ولایت خاندان رسالت:

محبت خاندان رسالت خمیره حضرت استاد بود. او نسبت به امامان معصوم عشق می‌ورزید و در مقابل سخنان آنان سراسر خضوع و تسلیم بود. حتی آنجا که خبر از نظر سند و یا مضمون نارسا بود آن را به گونه‌ای ظریف کنار می‌گذاشت و در مجالسی که به‌عنوان سوگواری خاندان رسالت تشکیل می‌شد در حدود امکان شرکت می‌کرد و اشک تأثر از گوشه دیدگان او سرازیر می‌شد و هر نوع بی‌توجهی را به سخنان معصومان هرچند به صورت کم‌رنگ بشدت محکوم می‌کرد و برای همین انس با ارواح پاک معصومان بود

که در آخرین لحظه‌های حیات خود اظهار داشت: آنها که انتظار تشریف فرمائی آنها را داشتیم، وارد اطاق شدند.

و السلام علیه یوم ولد، و یوم مات و یوم یبعث حیا. ۱۲ مهرماه ۱۳۶۲،

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۰۵

نظریات فلسفی علّامه در المیزان

اشاره

سیّد محسن موسوی تبریزی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۰۷

بسم الله الرحمن الرحیم موضوع بحث در این مقاله مباحث و نظرات فلسـفی علامه طباطبائی در تفسـیر المیزان است. علامه طباطبائی آب حیات و هدایت را از سه منبع: عقل و قلب و وحی نوشید و سیراب شد. او حقا مصداق آیات زیر بود:

۱- یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اسْتَجِیبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذا دَعاکُمْ لِما یُحْیِیکُمْ.[۱۴۶]

۲- یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقاناً.[۱۴۷]

۳- إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ یَهْدِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ وَ یُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِینَ الَّذِینَ یَعْمَلُونَ الصَّالِحاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً کَبِیراً.[۱۴۸]

او عقـل و قلب (فلسـفه و عرفـان) را دریـافت، عقل در یک دست و قلب در دست دیگر در محضـر وحی رفت و کمال خود را پیـدا کرد.

«و السلام علیه یوم ولد و یوم یموت و یوم یبعث حیا.»[۱۴۹]

علامه طباطبائی لقمان زمان بود که خدا او را هدایت کرده و به او حکمت عطا کرد.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۰۸

وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً.[۱۵۰]

چه نیک گوید گلشن راز:

و گر نوری رسد از عالم جانز فیض جذبه یا از عکس برهان

دلش با نور حق همراز گرددوز آن راهی که آمد باز گردد

ز جذبه یا ز برهان یقینی‌رهی یابد به ایمان یقینی

کند یک رجعت از سجین فجاررخ آرد سوی علیین ابرار

اکنون قبـل از این‌که به اصـل موضوع مقـاله بپردازیم در مقـدمه‌ای تحت عنوان: «المیزان تفسـیر قرآن است و تفسـیر قرآنی» به روش علامه در طرح مسائل فلسفی در المیزان اشاره می‌کنیم.

المیزان تفسیر قرآن و تفسیر قرآنی

در تاریخ گذشـته اسـلام و نزول قرآن کلام الله مجید بزرگان فراوانی از اصـحاب حضرت رسول اکرم گرفته تا چهره‌های برجسته‌ای از علماء بزرگ زمان معاصر در تفهیم مفاهیم قرآن و تفسیر آیات در ابعاد گوناگون آن کتاب کریم کوشش و تلاشها کرده‌اند.

در بین مفسـرین عالیقدر قرآن عده‌ای در بیان معانی آیات به مسائل و موضوعات فلسفی نظر افکنده هرکدام با روش خاصی در این زمینه به تفسیر پرداخته و عقل را با نقل و نقل را با عقل توضیح داده‌اند. در این میان چهره‌هائی از قبیل محی الدین بن عربی و صدر

المتألهین معروفترین افراد هستند و از درخشان‌ترین چهره‌های این بزرگان مفسر و فیلسوف عالیقدر علامه طباطبائی هستند که در تفسیر المیزان مباحث عقلی و غیره را ضمن تفسیر تحت عناوین مختلفی بیان

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۰۹

می‌کنند. علامه طباطبائی پایه‌گذار روش جدید در تفسیر قرآن است.

یکی از بارزترین ویژگی‌های این روش طرح مباحث فلسفی در مناسبت‌های مختلف ضمن تفسیر آیات است که یافته‌های عقلی و برهانی‌ترین مسائل فلسفی را از آیات قرآن استفاده می‌کند و ضمن اینکه قرآن را با قرآن حل و بیان می‌کند مباحث عقلی را هم به آیات قرآن عرضه کرده است. به تعبیر دیگر عده‌ای از مفسرین سعی کردند بین برهان و قرآن یا عرفان و قرآن یا کلام و قرآن یا ... جمع کنند. یعنی قرآن را با برهان یا عرفان یا کلام بیان کنند ولی علامه برهان و عرفان را در حضور قرآن برد و پس از تفسیر قرآن با قرآن برهان و عرفان را یا مؤیّد و یا مویّد طرح کرده است. المیزان در تفسیر آیات، خود قرآن را میزان قرار داده و چنین می‌گوید: «قرآن بیانگر همه چیز است خاشا که مفسر خود نباشد». المیزان آیات قرآن را در تثبیت آراء فلسفی و غیره بکار نگرفته است و در اثبات نظرات فلسفی و ... از قرآن مایه نمی‌گذارد بلکه آراء و مبانی فلسفی را در خدمت قرآن قرار داده و به آیات کتاب عزیز عرضه کرده است و البته فلسفه الهی اسلامی جز همان حقایق وحی الهی نیست. آنچه پیامبران از طریق وحی، آورده‌اند، عقل انسان از طریق صحیح درک می‌کند.

صدر المتألهین گفته است: فرمود «تبا لفلسفة تکون قوانینها غیر مطابقة للکتب و السنة»[۱۵۱].

فلسفه الهی جدا از کلام الهی نیست

مفسر عالیقدر علامه طباطبائی در رساله «علی و الفلسفة الهیة» می‌گوید: حقا انه لظلم عظیم ان یفرق بین الدین الهی و بین الفلسفة

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۱۰

الهیّة. البته ظلم بزرگیست اگر بین دین الهی و فلسفه الهی جدائی بیفکنیم.

و نیز می‌فرماید: اصولاـ بین روش انبیاء در دعوت مردم به حق و حقیقت و آنچه انسان از طریق استدلال درست و منطقی می‌یابد تفاوتی نیست. تنها فرقی که هست، عبارت از این است که پیغمبران از مبدأ غیبی استمداد می‌جستند و از پستان وحی شیر می‌نوشیدند.[۱۵۲]

از آنجا که قرآن کلام الله است یعنی کلام هستی مطلق و هستی‌بخش جهان و انسان است، و فلسفه هم راهی برای شناخت هستی و حقایق هستی است. از اینرو، فلسفه در صورتی که با آیات الهی تائید شود و به آیات قرآنی عرضه گردد از استحکام خاصی برخوردار خواهد بود. و فلسفه الهی چیزی جز مفاهیم عالیه قرآن در شناخت باری‌تعالی و انسان و ارتباط انسان و جهان خلقت با واجب الوجود و بالاخره شناخت مبدأ و منتهی و سیر و حرکت از مبدأ به سوی منتهی چیز دیگری نیست.

المیزان بعد از اتمام تفسیر آیه و پس از بحث تفسیری پیرامون آیات قرآن آن هم با سبک تفسیر قرآن با قرآن بحثهائی به مناسبت، تحت عنوان بحث فلسفی- اخلاقی- عرفانی- روائی- تاریخی، عنوان می‌کند و این بحث‌ها را بطور مستقل طرح می‌کند. در بحث تفسیری از روشهای فلسفی، اخلاقی و ... مدد نمی‌گیرد و در بحثهائی از این قبیل از آیات قرآن یدک نمی‌کشد، و با این روش عظمت قرآن و احترام لازم آن را حفظ می‌کند. استاد جوادی آملی از درس تفسیر ایشان چنین نقل می‌کند: «بعد از اینکه مسائل تفسیری را تمام کرده بودند، بحث تفسیر بپایان می‌رسد، آنگاه یک بحث جدائی به نام بحث فلسفی یا بحث روائی یا بحث اخلاقی یا بحث اجتماعی طرح

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۱۱

می‌کردند. طرح یک مسأله فلسفی به دنبال یک آیه، این نیست که آیه را به روش فلسفی حل کنند، آیه را به روش قرآنی حل می‌کردند، منتهی مسائل عقلی را به‌عنوان تأیید ذکر می‌کردند. می‌گفتند آنچه را که وحی گفته همان را عقل تأیید می‌کند، یا مسائل سنگین فلسفی برای اینکه از اعتبار خاصی برخوردار بشود آن را نقل می‌کردند، می‌فرمودند: آنچه در فلسفه گفته شد، همان را قرآن تأیید می‌کند، بحث فلسفی یا دیگر بحث‌ها را در لابلای تفسیر ذکر نمی‌کردند، تا مرز فلسفه از تفسیر جدا بشود»[۱۵۳].

بحثهائی که علامه در خلال تفسیر آیات قرآن عنوان کرده است مباحثی بسیار ارزنده و از عمق و ظرافت ویژه‌ای برخودار است. در این بحثها ضمن استدلال در موضوع موردنظر بطور کلی حقانیت و استحکام فلسفه الهی را اثبات نموده و از پوچی و بی‌پایه بودن فلسفه‌های مادی سخن به میان آورده است. البته در این فرصت و مقاله کوتاه غوّاصی در این دریای نور امکان‌پذیر نیست. بلکه باید اجمالا به ظواهر و عناوین مطالب پرداخت و بررسی و بحث عمیق و مفصل را برای فرصت دیگر و تالیف مفصلی احاله کرد. علامه در تفسیر قرآن با این روش پیش رفته است که: ببینیم قرآن چه می‌گوید؟ در مقام تفسیر، همه ذهنیات فراموش شده و فقط توجه به این است که قرآن چه می‌گوید؛ قرآن چگونه خود را معنا می‌کند. بر این اساس او حقیقتا قرآن را تفسیر نموده است و نخواسته قرآن را با نظریات فلسفی، و کلامی و علمی خویش تطبیق دهد.

در مقدمه المیزان فرموده است: الا ان هذا الطریق من البحث احری به ان یسمی تطبیقا لا تفسیرا. و نیز می‌فرماید: ففرق بین ان یقول

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۱۲

الباحث عن معنی آیـۀ من الایات: ماذا یقول القرآن؟ او یقول: ماذا یجب ان نحمل علیه آلایـۀ؟ فان القول الاول یوجب ان ینسی کل امر نظری عند البحث، و ان یتکی علی ما لیس بنظری، و الثانی یوجب وضع النظریات فی المسئلۀ و تسلیمها و بناء البحث علیها.» و اصولا در روش تفسیری اکثر مفسرین، اگر نگوئیم همه، این‌گونه نقص و اشکال وجود دارد و متاسفانه همین موجب آن شد که بسیاری از حقایق قرآن تاکنون برای دنیای تشنه حقایق و برای انسانهای عاشق مفاهیم عالی قرآن و برای جهان اسلام و مسلمین روشن نشده و کشف نگردیده است. علامه فرموده است: «و انت بالتامل فی جمیع هذه المسالک المنقولۀ فی التفسیر تجد: ان الجمیع مشترکۀ فی نقص و بئس النقص، و هو تحمیل ما انتجه بحاث العلمیّۀ او الفلسفیۀ من خارج علی مدالیل الآیات، فتبدل به التفسیر تطبیقا و سمّی به التطبیق تفسیرا. علامه در تفسیر قرآن و وارد کردن بحثهای مختلف فلسفی، اجتماعی و علمی در تفسیر خود دو طریق را به ترتیب زیر پیش‌بینی می‌کنند:

۱- تحمیل نظریات از پیش ساخته و ذهنیات خویش به قرآن که این روش را تطبیق نامیدند و عمل ناشایست معرفی کردند. یعنی در هر مسأله‌ای که آیات قرآن معرّفی به آن شده، یک بحث علمی یا فلسفی یا عرفانی یا کلامی پیش گیریم و به حق مطلب برسیم و سپس آیات قرآن را با آن حاصل بررسی و تحلیل، و تطبیق کنیم که قرآن هم همین را گفته است.

۲- اینکه تفسیر آیات را از خود آیات طلب کنیم و در فهم معنای آیه‌ای قرآن از آیات نظیر آن بهره گیریم و این روش تفسیر قرآن با قرآن است. ضمنا اگر بحثی فلسفی یا علمی یا ... در زمینه معنای همان آیه بطور مستقل مطرح کردیم و از طریق عقلی یا علمی یا تاریخی یا

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۱۳

اجتماعی، اثبات کردیم، می‌گوئیم علم هم همان را می‌گوید، فلسفه و عقل هم همین را اثبات می‌کند. یعنی فلسفه و عقل را در حضور و در خدمت کتاب قرار دهیم و با قرآن تکمیل کنیم و این روش صحیح است.

علامه درباره تعرض به بحث‌های فلسفی و علمی می‌گوید: و ذالک علی احد الوجهین: احدها ان نبعث بحثا علمیا او فلسفیا و غیر ذالک عن مسئلۀ من المسائل التی یتعرض به الآیۀ حتی نقف علی الحق فی المسئلۀ، ثم نأتی بالآیۀ و نحملها علیه، هذه طریقۀ یرتضیه البحث النظری، غیر ان القرآن لا یرتضیه کما عرفت. ثانیهما ان نفسر القرآن و نستوضح معنی الآیه من نظریتها بالتدبیر المندوب فی

نفس القرآن، و نشخص المصادیق و نعترفها بالخواص التی تعطیها الایات، کما قال تعالی: «نَزَّلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْءٍ» و حاشا ان یکون القرآن تبیانا «لکل شیء و لا یکون تبیانا لنفسه». علامه در تفسیر آیات قرآن و توضیح مفاهیم آیات فقط از قرآن استفاده می‌کند و از مبانی دیگر (فلسفی و غیر فلسفی) حتی از روایات هم در بیان آیات بهره نجسته و جدا پرهیز می‌کند. و همین‌طور در مواردی که بحثهای روانی و فلسفی و تاریخی و غیره را عنوان کرده هرکدام را از طریق خود توضیح داده و در اثبات مطلوب از مقدمات مناسب آن بحث، استفاده کرده است. و بالاخره سنت، فلسفه، علم، تاریخ و ... همه را در خدمت قرآن برده و در مواردی که عقل و نقل از طریق روش خاص خود به نتایج منطبق با حقایق قرآنی رسیده است، بیان کرده و هماهنگی اینها را با قرآن روشن می‌کند.

علامه با اعتقاد راسخ، قرآن را میزان دیده و آن را معیار سنجش حقایق قرار داده است. او فلسفه الهی اسلامی را با میزان قرآن تطبیق

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۱۴

می‌دهد و می‌سنجد و سپس افکار فلسفی دیگر را با فلسفه الهی اسلامی سنجیده و آنها را بر این میزان نقد کرده و معضلات و اشکالات آنها را با روش برهانی حل و یا ابطال نموده است.

استاد جوادی آملی که از شاگردان برجسته معظم له است در این مورد می‌گوید: «استاد علامه (ره) چون فلسفه اسلامی را در پرتو وحی آسمانی دید و قوانین آن را مطابق با حقایق قرآنی یافت به میزان بودن او یقین پیدا کرد و آنگاه افکار فلسفی فلاسفه دو بلوک شرق و غرب را با میزان فلسفه اسلامی سنجید و آنها را نقد و تحلیل نمود و هرچه مطابق با برهان و قرآن بود پذیرفت و هرچه مطابق نبود با معیارهای عقلی ابطال کرد»[۱۵۴].

و لکن قرآن حقایقی دارد که این فنون هنوز به آنها نرسیده است و یا هرگز نمی‌رسد زیرا که وسیله آن را ندارد. مفسر عالیقدر می‌گوید: «و سنضع ما تیسّر لنابعون سبحانه من الکلام علی هذه الطریقهٔ فی البحث عن الایات الشریفهٔ فی ضمن بیانات، قد اجتنبنا فیها عن أن نرکن الی حجهٔ نظریهٔ فلسفیهٔ او الی فرضیهٔ علمیهٔ، او الی مکاشفهٔ عرفانیهٔ» و نیز گفته است: «ثم وضعنا فی ذیل البیانات متفرقات من ابحاث روائیهٔ نورد فیها ما تیسر لنا ایراده من الروایات المنقولهٔ عن النبی (ص) و ائمهٔ اهل البیت سلام الله علیهم اجمعین». و نیز: «ثم وضعنا ابحاثا مختلفهٔ، فلسفیهٔ و علمیهٔ و تاریخیهٔ و اجتماعیهٔ و اخلاقیهٔ، حسب ما تیسّر لنا من البحث، و قد اثرنا فی کل بحث قصر الکلام علی المقدمات المسانخهٔ له، من غیر تعد عن طور البحث.» راهی را که علامه پیمود و چراغی را که او برای مسلمانان در فهم قرآن و کشف حقایق کتاب عزیز روشن نمود حقا

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۱۵

نوری است که مشتاقان قرآن باید از این نور بهره گیرند و این راه را ادامه دهند. او معتقد است که قرآن را باید با خود قرآن تفسیر کرد و این انتخاب حق را با سه مقدمه بیان می‌کند:

اول- چگونه ممکن است قرآن که چراغ حقیقت و بیانگر همه چیز است (جعله نورا و هدی لکل شیء) نیازی به چراغ غیر خود داشته باشد و نیز چگونه ممکن است بیانگر خویش نباشد در عین اینکه (تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْءٍ) روشنگر همه چیز است.

دوم- ضمن روایاتی که از ائمه اطهار در ذیل بعضی از آیات وارد شده است، همین‌روش را عملا برای ما تعلیم داده‌اند و ائمه اطهار خود در مواردی بعضی از آیات را با آیات دیگر بیان کرده و تفسیر نموده‌اند.

سوم- پیامبر اسلام فرموده‌اند: «تارک فیکم الثقلین ما ان تمسکتم بهما بن تضلوا ابدا کتاب الله و عترتی اهل بیتی». عبارت علامه در این‌باره:

الف- «و حاشا ان یکون القرآن تبیانا لکل شئ و لا یکون تبیانا لنفسه.»

ب- «و قد کانت طریقتهم فی التعلم و التفسیر هذه الطریقه (تفسیر القرآن بالقرآن) بعینها علی ما وصل الینا من اخبارهم فی التفسیر.»

بنابراین: «هذا هو الطریق المستقیم و الصراط السوی الذی سلکه معلموا القرآن و هداته صلوات الله علیهم.»

بر این اساس است که می‌گوئیم: المیزان تفسیر قرآن است و تفسیر قرآنی. در خاتمه این مقدمه به دو مطلب زیر اشاره می‌کنیم:

۱- مباحثی که المیزان تحت عنوان بحث‌های فلسفی مطرح کرده نوعا مسائل مختلفی است که آن معانی را قرآن کریم عنوان می‌کند و از طریق وحی به ما رسیده است و لکن علامه طباطبائی آن

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۱۶

مفاهیم را در قالب فلسفه و روی مبانی فلسفی به اثبات رسانده است.

از قبیل- اختصاص حمد به باری‌تعالی، حقیقت شفاعت و ... البته در این بین مسائلی هم یافت می‌شود که فلسفه هم متعرض آنها شده و المیزان باز از طریق فلسفی تطابق وحی و عقل را اثبات می‌کند. از قبیل مسأله جواز تعویل بر غیر محسوسات و بحث تجرد نفس و بحث اثبات علم.

۲- المیزان دریای نوری است که هرگز غواصی در آن در این فرصت کم و نوشته مختصر امکان‌پذیر نخواهد بود. از این‌رو تفصیل و بررسی دقیق مباحث فلسفی المیزان را به سلسله درسهائی در این زمینه و تالیف کامل محول می‌کنیم. در این مقام ابتداء مطالب و مباحث فلسفی المیزان را تحت عناوین کلی بترتیب، ذکر کرده و بعد به صورت فهرست تفصیلی به اجمالی و نمائی از مسائل مطرح شده در هر کدام از آن بحثها می‌پردازیم.

فهرست اجمالی تحت عناوین کلی

العلم- (شناخت)

۱- فی بیان جواز التعویل علی غیر الادراکات الحسیّة من المعانی العقلیه، و ان لو اقتصرنا فی الاعتماد و التعویل علی ما یستفاد من الحس و التجربة فحسب من غیر رکون علی العقلیات من راس لم یتّم لنا ادراک کلی و لا فکر نظری و لا بحث علمی.[۱۵۵]

۲- فی ان الانسان عالم و لیس العلم بمتغیر و ان العلم له الکاشفیّة فی الجملة.[۱۵۶]

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۱۷

۳- فی بیان ارتباط الاشیاء بعلمه تعالی و ردّ القول بان الحوادث و افعال الانسان معلومة لله سبحانه فی الازل فهی ضروریّة الوقوع و الّا کان علمه جهلا (و هذا من الادلة القول بالجبر).[۱۵۷]

۴- فی بیان ان النبّی (ص) و الائمة علیهم السلام عالمون علی کل شیء و ان العلم الغیر العادی لا اثر له فی تغییر مجری الحوادث الخارجیة.[۱۵۸]

۵- فی اثبات ان الموجودات کلّها عالم و ان العلم یساوق الوجود المجرد و الوجودات المادیة متحرکه دائما فلها من هذه الجهة و العلم سار فیها.[۱۵۹]

علیت

۱- فی استناد الامور الاعتباریة (الملک- العز- الشریعة ...) الیه تعالی.[۱۶۰]

۲- کلام فی نسبة الاعمال الی الاسباب طولا- یعنی بیان کیفیة نسبة الافعال و الحوادث الی الاسباب البعید و القصوی.[۱۶۱]

۳- فی بیان تعلق القضاء من الباری الواجب تعالی بالشرور و معنی الشرور فی الاشیاء و حاصل البیان ان الارادة و الایجاد من الله سبحانه و تعالی تتعلق بالامور الوجودیه و الشرورامور عدمّی مستند الی قصور الاستعداد.[۱۶۲]

۴- کلام فی اثبات رابطهٔ ذاتیهٔ و سنخیهٔ وجودیّهٔ بین الفاعل و فعله یعنی بین المعلول و علته و بیانه علی طریق اصالهٔ الوجود و تشکیکه.[۱۶۳]

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۱۸

۵- فی بیان ان الواجب تعالی بالنسبهٔ الی مجموع العالم و کذا بالنسبهٔ الی الصادر الاول علهٔ تامهٔ و اما بالنسبهٔ الی اجزاء العالم علهٔ ناقصهٔ هذا بالنظر المتوسط و النظر الدقیق و النهائی هو ان الواجب علّهٔ تامّهٔ حتی بالنسبهٔ الی الاجزاء. و هذا معنی: يَخْلُقُ اللَّهُ ما يَشاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.[۱۶۴]

۶- فی بیان ان الحمد لله سبحانه لانه علهٔ العلل و المبدأ الاعلی و الغایهٔ القصوی و انه علهٔ تامهٔ لمجموع العالم.[۱۶۵]

۷- فی بیان الامر بین الامرین علی طریق الفلسفی بانّ:

الف- کما انّ الانسان مستند الوجود الی الارادهٔ الالهیهٔ فکذالک افعال الانسان مستندهٔ الوجود الی ارادته تعالی.

ب- ان الافعال کما ان لها استنادا الی عللها التامّهٔ کذالک لها استنادا الی بعض اجزاء عللها التّامهٔ.

ج- انّ الحوادث و الافعال بالنسبهٔ الی عللها التامّه واجبهٔ الوجود و بالنسبهٔ الی موادها و اجزاء عللها ممکنهٔ الوجود، فکون فعل من الافعال ضروری الوجود بملاحظهٔ علّهٔ التامّهٔ الضروریّهٔ لا یوجب عدم کون هذا الفعل ممکنا بنظر آخر.[۱۶۶]

۸- فی بیان ان المعجزهٔ جایزهٔ الوقوع فی الوجود و وقوعها لیست ناقضهٔ لقانون العلیّهٔ و المعلولیّهٔ الکلّی.[۱۶۷]

۹- کلام فی عبادهٔ الاصنام و بیان ان للانسان نزعهٔ فکریّهٔ اولی بانه: هل للوجود إله؟ و له نزعهٔ ثانیهٔ و هی القضاء الفطری بالاثبات و الحکم بان للعالم الها خلق کل شئ بقدرته، و بیان ان عبادهٔ الاصنام نشأت من أنس الانسان و مزاولته بالحّس و الخیال.[۱۶۸]

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۱۹

۱۰- فی بیان کیفیهٔ وجود افعال خارق للعادهٔ و منها السحر و ارجاع کلها الی علل و اسباب طبیعیهٔ علمیّهٔ و جلیّهٔ او خفیّهٔ.[۱۶۹]

۱۱- فی بیان معنی الحبّ تفصیلا و اثبات ان الحّب تعلق وجودی و انجذاب خاص بین العلهٔ المکملهٔ و بین المعلول المستکمل، و ان الحّب ذو مراتب مختلفهٔ من الشدّهٔ و الضعف و ان الله سبحانه اهل للحّب بأیّ جههٔ فرضت لانه تعالی ذو کمال غیر متناه و المتناهی متعلق الوجود بغیر المتناهی و هذا حب ذاتی مستحیل الارتفاع.[۱۷۰]

الحرکهٔ (قوه و فعل) و الغایهٔ

فی بیان ان احیاء المیّت و عود المیّت الی حیوته الدنیا و کذا المسخ یسامن مصادیق رجوع الشیء الکامل و بالفعل الی القوهٔ و النقص و هذا مستحیل.[۱۷۱]

۲- فی کیفیهٔ وجود التکلیف و دوامه و بیان ان الانسان له غایهٔ وجودیهٔ لا ینالها الّا بالاجتماع المدنی الصالح و استکمال النفسانی و التکلیف اما تصلح به حال المجتمع و اما تبلغ به الانسان غایهٔ کماله من المعرفه و الصلاح فی مجتمع صالح.

۳- فی بیان ان الشفاعهٔ فی عالم الوجود و الارتقاء الانسانی، عبارهٔ عن وساطهٔ النفوس الکاملهٔ التامّهٔ و خاصهٔ من هو أرقی درجات الکمال و الفعلیّهٔ فی الفیض و زوال الهیئات الشقیّهٔ الردیّهٔ القشریّهٔ من نفوس الضعفاء و ارتقائها الی الکمال.[۱۷۲]

۴- فی بیان ان مسئلهٔ النّبوهٔ بالنظر الی المعارف الاصلیّهٔ و الاحکام الخلقیّهٔ و العملیّهٔ الّتی تؤدّی العمل او المخالفهٔ بها الی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۲۰

ملکات راسخهٔ تکون صورا للّنفس الانسانیّهٔ.[۱۷۳]

۵- فی بیان دوام العذاب و خلود انسان فی العذاب و انقطاعه و تمامه و ان العذاب الخالد اثر و خاصّیهٔ لصورهٔ الشفاء الذی لزمت الانسان الشقی، فتصور ذاته بها بعد تمامیّهٔ الاستعداد الشدید.[۱۷۴]

فی تجرد النفس و فیه:

۱- فی اثبات وجود النفس الانسانی.

۲- فی بیان ان النفس الانسانی (الّتی نحکی عنها کل واحد منّا أنا) مجردهٔ و بسیطهٔ.[۱۷۵]

صفات الباری

۱- فی بیان الاسماء الحسنی فی فصول.

الف- فی معنی الاسماء الحسنی.

ب- فی حد ما نصفه او سمیه به من الاسماء.

ج- القسامات الصفات من الثبوتیه و السلبیه الذاتیهٔ و الفعلیّهٔ و النفسیّهٔ و الاضافیّهٔ.

د- فی نسبهٔ الصفات الاسماء الینا.

ه- فی معنی الاسم الاعظم.

و- فی عدد الاسماء الحسنی.[۱۷۶]

۲- بحث فی حکمته تعالی و معنی الحکمهٔ و معنی کون فعل تعالی مقارنا للمصلحهٔ و ان الفعل. الصادر عن الفاعل لا یخلو من غایهٔ.[۱۷۷]

۳- فی بیان نفی الظلم عنه تعالی و ان من لوازم معنی الظلم ما لا یملکه من الفعل و التصرف و یقابله العدل و لازمه انه فعل الفاعل و

تصّرفه فیما یملکه.[۱۷۸]

۴- فی بیان معنی الکلام و هل انه قدیم او حدیث و ارجاع النزاع الی البحث عن وصف العلم فی الله سبحانه.[۱۷۹]

فهرست تفصیلی مباحث فلسفی با اشاره اجمالی به مطالب

۱- حمد

(مباحث فلسفی) حمد و ثنا انحصارا مخصوص خداوند است.

در ذیل تفسیر الحمد لله رب العالمین، بحثی فلسفی در اثبات مضمون آیه کریمه از طریق برهان علیت عنوان کرده و چنین گفته است:

۱- براهین عقلیه گویای این حقیقت است که تمام شؤونات معلول و استقلال آن به اتکاء علت است.

۲- هر کمالی در معلول یافت شود از برکت علت و در سایه و از فیض وجود علت است.

۳- از آنجا که واجب تعالی علت العلل است، وجود و کمال و استقلال هر حسن و جمال از واجب است زیرا که تمام علل به او منتهی می‌شوند.

۴- حمد و ثنا اظهار و ابراز وجود کمال موجود است و آن موجود علت آن کمال خواهد بود.

۵- از آنجا که هر کمالی و وجود هر موجودی به واجب منتهی می‌شود، هر حمد و ثنا هم در نهایت به واجب منتهی و در حق او ادا می‌شود. بنابراین الحمد لله رب العالمین.[۱۸۰]

۲- اعتماد به معانی عقلی:

در ذیل تفسیر آیات اول سوره بقره بعد از بیان ایمان به غیب و ایمان به آخرت و سایر معانی بلند آن آیات یکی از مباحث فلسفی معروف و پر سر و صدای اخیر بین دانشمندان غربی و خصوصا دانشمندان علوم طبیعی را مطرح می‌کند و بطور دقیق و واضح نارسائی ادراکات حسّیه را در مقدمات برهان به اثبات می‌رسانند: از جمله مباحثی که در منابع شناخت مطرح می‌شود این است که آیا مبانی و معانی عقلی هم علاوه بر این ادراکات حسی می‌توانند از منابع شناخت قرار گیرند و اعتماد به آنها صحیح است؟ علماء و فلاسفه اسلامی و بیشتر علماء قدیم به اعتبار حس و عقل، هردو معتقدند. امّا در براهین به محسوسات از جهت محسوس بودن ارزشی قائل نیستند و اصولاـ براهین مزبور شامل محسوسات نمی‌شود. و لکن عده‌ای از دانشمندان غرب و برخی از علماء علوم طبیعی ارزش ادراکات غیر حسی را نفی کرده و گفته‌اند تکیه بر مبانی عقلی در شناخت و حصول علم صحیح نیست، دلیل آنها بر این مدعا این است که: در ادراکات عقلی اشتباه و غلط بسیار است و میزانی هم برای تشخیص غلط از صحیح وجود ندارد زیرا که معیار صحت و سقم و حّس و تجربه است که با جزئیّات سر و کار دارد و صلاحیت تشخیص در کلیات عقلی را ندارد. و لکن در ادراکات حسی ممارست با جزئیات است و با تکرار و تجربه اطمینان و علم حاصل می‌شود و در نتیجه شکّ از بین خواهد رفت، بنابراین در شناخت فقط راه حس معتبر است. اما استدلال آنها از جهاتی مخدوش و مورد اشکال و مردود است:

۱- اگر این استدلال صحیح باشد بطلان مدعای خود را اثبات می‌کند و به تعبیر دیگر صحت برهان مستلزم بطلان آن است. زیرا در

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۲۳

مقدمات استدلال تکیه بر عقل شده است و در عین اینکه استدلال بر بطلان اعتماد بر مقدمات عقلی است، از مقدمات عقلی بهره گرفته شده است.

۲- اگر وجود خطا و اشتباه دلیل بر ضعف و بطلان است غلط و انحراف در امور و ادراکات حسی (به اعتراف خود دانشمندان علوم حسی) کمتر از خطاهای مبانی و ادراکات عقلی نیست. بنابراین اعتماد به مقدمات و ادراکات حسی در استدلال باطل و علوم حسی هم باید از درجه اعتبار ساقط باشد.

۳- وجود یک معیار و میزان صحت و سقم در تمام مدرکات و معلومات ضروری است و لکن تجربه و حس شایستگی این حالت را ندارد. یعنی تجربه نمی‌تواند میزان تشخیص حق و باطل و غلط و صحیح باشد زیرا که ضمن اثبات نتایج حاصله از طریق تجربه خودش از مقدمات عقلی بدست می‌آید. حاصل تجربه فقط می‌تواند یکی از مقدمات برهان (صغری) قرار گیرد. بشکل برهان زیر توجه فرمائید:

اگر از طریق حس و تجربه خاصیتی را برای چیزی یافتیم و بعد در افراد آن شیء تجربه کردیم، یک قیاس بدین طریق اقامه می‌کنیم: این خاصیت برای این شیء دائمی یا غالبی است اگر شیء دیگری هم این خاصیت را داشت برای این شیء دائمی و یا غالبی نمی‌بود.

و لکن دائمی و غالبی است. به عبارت دیگر خاصیت (الف) از خواص دائمی و یا غالبی (ب) است زیرا اگر (ج) هم این خاصیت (الف) را داشت این خاصیت (الف) برای (ب) دائمی و یا غالبی نمی‌بود ولی دائمی و یا غالبی است.

۴- درست است که علوم حسی در عمل با تجربه تأیید می‌شوند و لکن آیا خود تجربه را می‌شود از راه تجربه تأیید کرد؟ اگر تجربه هم

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۲۴

با تجربه دیگری (تجربه با تجربه) تأیید شود مستلزم تسلسل تجربه‌ها تا بینهایت خواهد بود و این تسلسل باطل است و بنابراین صحت

تجربه را از طریق عقل اثبات می‌کنیم و یا لااقل این‌طور تعبیر کنیم که تجربه از طریق غیر حس تأیید می‌شود. پس اعتبار حس و تجربه و اعتماد بر آنها هم غیرمستقیم و ناچار از طریق مبانی عقلی خواهد بود.

۵- جواب پنجم را ضمن بندهای زیر بیان می‌کنیم:

اول- در وجود انسان نیروئی به نام عقل وجود دارد که کلیات و مفاهیم عامّه را درک می‌کند.

دوم- در خلقت و تکوین اگر برای موجودی فعلی اختصاص یابد رابطه آن فعل با عالم خارج لحاظ تکوینی شده است.

سوم- خطا و غلط یعنی باطل و ما لیس بموجود.

چهارم- امکان خطا و غلط در عقل از جهت اینکه عقل است و مدرک کلیات است و بما انه عقل، نیست و به تعبیر دیگر عقل در فعل خودش خطا نمی‌کند زیرا اولا وجود با باطل رابطه ندارد و فعل عقل (درک کلیات) وجود است و خطاء باطل و لیس بموجود. ثانیا درک مفاهیم عامه کار عقل است و این اثر تکوینی عقل است، در این اعطاء و فیض رابطه فعل با خارج موجود لحاظ شده است. پس چطور می‌شود که وجود (درک کلیات) با باطل (خطاء) ارتباط داشته باشد.

حس فقط در جزئیات فعال است و جز نتایج جزئی از آن حاصل نمی‌شود.

۶- علوم (حسی و غیر حسی) با قضایای کلی و نتایج کلی سر و کار دارد و کلیات غیرمحسوس بوده و قابل تجربه نیست. مثلا در تشریح انسان از طریق حس معلوم می‌شود که این انسانها محسوس و مورد تجربه، قلب دارند ولی علم اینکه هر انسان قلب دارد یک امر کلی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۲۵

است که از طریق حس به دست نمی‌آید، پس اگر اعتماد ما فقط به حس و تجربه باشد هرگز به نتایج کلی نخواهیم رسید. بنابراین همان‌طور که باید به حس و تجربه در حدود صلاحیت اعتماد کنیم و آنرا معتبر بدانیم همن‌طور باید به عقل در حدود و کاربرد آن اعتبار قائل شده و اعتماد کنیم. در اینجا سؤالی پیش می‌آید: باتوجه به این مقدمات خطاهای عقلی و حسی ناشی از چیست؟ جواب این سؤال نیاز به بررسی و بحث مستقل دارد که الآن از حدود بحث ما خارج است.

۳- انسان عالم است و نیازمند به علم است و این علم مادی نیست

علامه طباطبائی در ذیل تفسیر آیات اول سوره بقره پس از بحث از اعتبار ادراکات عقلی و طرح سؤالی درباره خطاهای حس و ادراکات عقلی بحثی را در اثبات وجود علم عنوان کرده است، در این بحث سه مطلب زیر به اثبات رسیده.

۱- انسان عالم است.

۲- انسان نیازمند به علم است.

۳- علم انسان مادی نیست.

در این بحث شبهه مادیین مبنی بر تغییر علم و عدم ثبات آن را پاسخ داده‌اند.

۴- جبر و اختیار

ذیل تفسیر آیات ۲۶ و ۲۷ سوره بقره در عین حال که بحثی قرآنی پیرامون جبر و اختیار به عمل آورده‌اند، بحثی دیگر در همان زمینه در

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۲۶

بعد فلسفی دارند. بحث جبر و اختیار مربوط به افعال انسان است و انسان از موجودات خارجی می‌باشد و فلسفه از موجودات

خارجی و از آثار وجودی آنها بحث می‌کند. بنابراین جبر و اختیار را از این طریق می‌توان مورد بررسی قرار داد. البته از جهت عقاب و ثواب و مدح و ذّم چون مربوط به اعتبارات عقلائی و شرعی می‌شود از بحث فلسفی خارج است در این مبحث عناوین زیر بحث شده و به اثبات رسیده است:

الف- آثار و افعال موجودات گوناگون ملاک نوعیت و امتیاز انواع خارجی از یکدیگر است.

ب- تقسیم افعال موجودات به دو قسم: اول افعالی که علم فاعل در آنها دخالت ندارند؛ دوم افعالی که علم فاعل بدانها تعلق می‌گیرد و به تعبیر دیگر علم واسطه بین فاعل و فعل قرار دارد.

ج- تقسیم فعل انسان به اضطراری و ارادی و تقسیم فعل ارادی به اختیاری و اجباری (فاعل، فعل اختیاری را بطور آزادانه ترجیح داده و انتخاب می‌کند و لکن فعل اجباری را مجبور است که ترجیح دهد و انتخاب کند).

د- هر وجود خارجی باتوجه به نسبتش به علت تامه وجودش ضروری و وجود واجب خواهد بود و اگر وجودی را باتوجه به علت ناقصه (جزء العله- مقتضی- فاعل) بسنجیم، آن وجود امکانی خواهد بود.

ه- فعل انسان در نسبت به انسان ممکن است ولی وقتی منسوب به علت تامه باشد یعنی انسان، علم، اراده، زمان، مکان، وجود مقتضی، فقدان مانع و ... واجب می‌شود.

و- افعال انسان نسبتی به فاعل (انسان) و نسبتی به واجب

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۲۷

(خداوند متعال) دارد، چون این دو نسبت در طول هم هستند باهم تزاحم نداشته و مستلزم بطلان یکدیگر نیستند.

ز- کلیه حوادث و پدیده‌های عالم خلقت و تاریخ و جامعه باتوجه به علت تامه ضروری و در نسبت به فاعل و علت ناقصه ممکن خواهند بود.

۵- مفهوم وجودی شفاعت

در ذیل آیه ۴۸ سوره بقره، پس از بحث مفصلی پیرامون شفاعت، بحثی فلسفی پیرامون مفهوم وجودی (فلسفی) شفاعت طرح کرده‌اند در این بحث بطور عمده مسائل زیر مطرح شده یا به اثبات رسیده است:

الف- در اثر هر عمل و فعلی که از انسان سر می‌زند در باطن و نفسش هیأتی و صورتی مناسب آن فعل (شقاوت- سعادت) ایجاد می‌شود و با تکرار ملکه می‌گردد.

ب- آثار ملکه سعیده وجودی و آثار ملکات شقیه عدمی یعنی فقدان و شر خواهد بود.

ج- بین دو مرحله کامل، سعید کامل و شقی کامل مراحل زیر وجود دارد:

اول- سعید ذاتی و شقی عملی. دوم- شقی در ذات و سعید در عمل. سوم- کسانیکه در سعادت و شقاوت نه در ذات و نه در عمل فعلیت ندارند.

قسم اول و دوم در حالت ذاتی بالاخر باید به کمال برسند و خواهند رسید زیرا احوال غیر طبیعی برای ذات موقت بوده و نمی‌تواند دائمی‌باشد. اما قسم سوم همان مستضعفین هستند، تا خدا چه خواهد.

د- تشکیک در مراحل کمال انسانها جاری است بعضی شدت دارند و بعضی ضعیفند.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۲۸

ه- نفوس کامل که مراحل کمال را پیموده‌اند واسطه فیض می‌شوند تا از مراحل پائین‌ترها هیأت‌ها و ملکه‌های شقیه را زایل کرده و آنها را ارتقا بخشند و این شفاعت و آثار وجودی شفاعت است.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۲۹

تأثیر تفکّر فلسفی یونان در مراحل نخستین علم کلام اسلامی

ژوزف فاناس

ترجمه ایرج خلیفه سلطانی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۳۱

معمولا هنگامی که ما از میراث فرهنگ و تمدن یونان سخن به میان می‌آوریم، قبل از هرچیز ترجمه‌هایی را در نظر می‌آوریم که از یونانی و سریانی به عربی به عمل آمده‌اند. در واقع این ترجمه‌ها برای فلسفه اسلامی به همان اندازه دارای اهمیت بودند که برای علوم پزشکی و علوم طبیعی. اما از طریق دیگری نیز، نه از راه ترجمه متون، که به‌گونه روایات شفاهی، بعضی آرا و اندیشه‌های یونانی توانستند به حیات خویش در اسلام ادامه دهند. این گونه اندیشه‌ها مکتوم و نامحسوس هستند ولی از تأثیر و نفوذ بیشتری نیز برخوردارند. به معرفی و شناساندن این‌گونه روایات نیازی نبود چون آنها از دیرباز وجود داشتند. اگر این افکار و اقوال از جانب حکما و متفکرین نقل قول می گردید، نه به این سبب بود که می‌خواستند به شهرت و اعتبار حکمای پیشین استناد ورزند- حکمایی که با تمام اشتهار در فرهنگ اسلام همیشه بیگانه ماندند- بلکه به‌عنوان مسأله‌ای بود که همیشه آن را می‌دانسته‌اند و یا می‌بایستی بدانند. و این گونه آرا، در موقع نقل قول، به اشخاص معینی فی المثل ارسطو و یا افلاطون نسبت داده نمی‌شد بلکه بدون تأمل و تفکر به مثابه ملک عمومی مورد استفاده قرار

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۳۲

می گرفت. فقط ما که با اندیشه‌های افلاطون و ارسطو آشنایی داریم، منشأ و مبدأ این عقاید را یونان باستان می‌شناسیم، در حالی که برای انسانهای قرون نخستین اسلامی این افکار و اندیشه‌ها متعلق به گنجینه‌ای از مسائل بود که پیوسته با آنها برخورد می کردند و درباره آنها به همین نوع فکر می کردند.

این موضوع درباره خود ما نیز به همین نحو صدق می کند. ما کمتر به این مسأله فکر می کنیم که این و یا آن اندیشه از کجا سرچشمه می گیرد و غالبا نیز موضوع چندان دارای اهمیت نیست. این ایده‌ها به‌طور «پنهانی» وجود دارند. فقط مورخ است که مایل است بداند چرا این اندیشه‌ها به این نحو توانسته‌اند به حیات خویش ادامه دهند و چرا در یک لحظه معین دوباره به کار گرفته شده‌اند. در دوران نخستین اسلامی برعکس چنین مشکل و سؤالی وجود نداشت؛ از این روی برخی نظریات و اندیشه‌ها مورد قبول قرار می گرفتند بدون اینکه این احساس به وجود آید که از این رهگذر خیانتی به اسلام شده باشد. و باز به همین دلیل ما در علوم و دانشهایی که در مرکز فرهنگ اسلامی قرار دارند با پذیرش افکار و اندیشه‌هایی برخورد می کنیم که هیچگاه به‌عنوان متاع بیگانه تلقی نشده‌اند: در صرف و نحو، در اصول فقه و در علم کلام.

اجازه بفرمایید بنده سه مثال ذکر بکنم که هر سه از علم کلام گرفته شده و در رابطه با متفکر و دانشمند معتزلی ابو اسحق نظّام می‌باشد. دو مثال درباره مسأله «جزء لا یتجزی» است و رد و ابطال آن از طرف نظّام.

ابو اسحق نظّام خود به جزء لا یتجزی اعتقاد نداشت و معتقد به تجزیه جسم الی غیر النهایه بود. اما مسأله «اتمیسم» در زمان او

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۳۳

به‌عنوان ملاک و معیار فکری در علم کلام ترویج و اشاعه داشت. با مساعی و توجه دایی و معلم نظّام، ابو الهذیل علاف، این موضوع دارای اعتبار و شهرت عام گردیده بود. این نکته‌ای در خور توجه است، زیرا در کلیسای مسیحیت و به نظر رجال و مشاهیر دینی این کلیسا مسأله کاملا به نوع دیگری توجیه می گردید. به زعم آنان «اتمیسم» یک سیستم الحادآمیز بود، چون این سیستم

فکری طبیعت را بـدون دخـالت خداونـد و قـائم به ذات خویش می‌دانست. برای آنهـا «اتمیسم» روش و طریقه ذیمقراطیس و اپیکور بـود. اما برداشت و طرز تفکر ابـو الهـذیل دربـاره اتمهـا به‌گـونه‌ای که ذیمقراطیس و اپیکـور فکر می‌کردنـد نبـود. وی از «اتمیسم» به‌عنوان دلیـل و برهـان برای اثبـات قـدرت لا یزال خداونـد اسـتفاده می‌کرد. به اعتقاد وی انبساط و انقباض اتمها بسـتگی به اراده و خواست خداونـد دارد؛ یک اتم نمی‌تواند به خودی خود انبساط پذیرد تا زمانی که با اتم دیگر ترکیب نشده باشد، و این عمل فقط در صورتی انجـام می‌گیرد که اراده خداونـد بر آفرینش آن قرار گرفته باشـد. به پنـدار وی این ترکیب و بهم پیوسـتگی یک حالت عرضـی است. به مجردی که خداونـد رابطه و پیونـد یـک گروه از اتمها را قطع کنـد به خودی خود نه آنها و نه شـیئی که از آنها به وجود آمده بود دیگر وجود نخواهند داشت.

از آنجا که مسأله «اتمیسم»، همانطور که اشاره شـد، با کوشـش ابو الهـذیل دارای اعتبار عام گردیـده بود، نظّام نمی‌توانست همچون رجـال و مشـاهیر کلیسـای مسـیحیت، کـه نظریـات و عقایـد اپیکـور و ذیمقراطیس را مردود می‌دانسـتند، ایـن روش را رد نمایـد. او نمی‌توانست بگوید که این روش یک سیستم فکری الحادآمیز است.

برعکس براساس و بر مبنای اصول متعارفه، این سیستم فکری را

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۳۴

نادرست خواند. وی این پرسـش را مطرح کرد که چگونه ممکن است یک اتم در اثر ترکیب با اتم دیگر انبساط پذیرد، در صورتی که اتم دومی خود مجرّد است و دارای انبسـاط نیست؟ و در حـالی که این اتم دارای انبسـاطی نیست چگونه ممکن است که با بیش از یـک اتم دیگر ترکیب شود؟ و اتم‌های دیگر در حقیقت فقط می‌تواننـد از جوانب گوناگون به آن اتم نزدیک شونـد؛ اما از آنجا که این اتم دارای انبسـاط نیست، بنـابراین نمی‌توانـد جوانـبی هم داشـته باشـد. جمله آخر روشن می‌سازد که نظّـام آنگونه مـدلها و الگوهای هندسـی را نمی‌پذیرفت که معمولا با آنها نشان داده می‌شد که چگونه یک شـیٔ فرضـی مانند اتم- یک نوع نقطه ریاضـی بدون انبساط- بتواند واقعیت فیزیکی داشته باشد. به این ترتیب که مثلا از ترکیب دو اتم خطی ساخته می‌شد دارای طول، از ترکیب چهـار اتم سـطحی دارای طول و عرض، و از ترکیب هشت اتم جسـمی دارای طول و عرض و ارتفـاع یعنی یک مکعب (و یا آنطور که ابو الهذیل خود می‌پنداشت به جای هشت اتم فقط شـش اتم کافی بود. محتملا وی یک شش سطحی را در نظر داشت که از دو اهرم ترکیب شده باشد.)

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۳۵

در حقیقت، پیروان نظریه جزء لا یتجزی برطبق این اصل بـدیهی اظهار نظر می‌کردند که یک اتم از هر طرف فقط می‌تواند یک اتم دیگر را لمس کنـد. پرسـش نظّـام در این مـورد این بود که چرا این‌طور است؟ وی چنین اسـتدلال می‌کرد: فرض کنیم که یـک اتم روی خط مشترک فیمابین دو اتم دیگر نشسـته باشـد که در زیر آن قرار دارنـد، در این صورت لازم می‌آیـد که هردو اتم را در آن واحد و یک مرتبه لمس کند. در این اسـتدلال یک اشـتباه منطقی وجود دارد. طبق نظریه و تعریف بالا اتمها لا یتجّزی، و به عبارت دیگر فاقـد اجزا هسـتند. و به این ترتیب غیرممکن است که اتم فوقانی بتوانـد یک جزء از اتم اوّلی و یک جزء از اتم دومی را لمس بکنـد. از این گذشـته چنین به نظر می‌رسد که نظّام به‌طور واضح به این تضاد لا ینحل پی برده بود؛ تضادی که بین اتم به‌عنوان یک واحد ریاضـی از سویی و اتم به‌عنوان آخرین و کوچکترین جزء یک واقعیت فیزیکی از سوی دیگر وجود داشت.

نظّام ظاهرا تمایل نـداشت همچون ابو الهـذیل وحـدت این دو نوع طرز تفکر را به قدرت الهی واگذارد. به پندار وی مرزهای دین و علوم طبیعی باید از یکدیگر جدا باشند و به همین دلیل نیز به دفاع از نظریه تجزیه جسم الی غیر النهایه پرداخت.

این نـوع اسـتدلال بـا مشـکلات خـاصّ خـویش همراه بود. در صورتی که فرض بر تجزیه جسم الی غیر النهـایه قرار می‌گرفت لزوما غیرممکن می‌نمود که بتوان مسـاله حرکت را توجیه کرد. برای مـا این موضوع شـگفت‌انگیز است. مـا از خود سؤال می‌کنیم که این

دو چه ربطی به یکـدیگر دارنـد. اما باید به خاطر بیاوریم که مسأله حرکت در آن زمان به‌عنوان یک پدیده یکپارچه و پیوسـته تلقی نمی‌شد، بلکه بر مبنای فلسفه اتمیسم توجیه می گردید. به این ترتیب که شیئی روی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۳۶

سطحی حرکت می‌کنـد در حالی که از یک اتم این سـطح به طرف اتم دیگر به پیش می‌رود. چنانچه این سـطح به ذرات لا متناهی قابـل تقسـیم باشـد، لزومـا بایـد شـئ متحرک از روی اجزای بینهـایت حرکت کنـد و به یک زمان نامتناهی نیز نیازمنـد است. اما ابو الهـذیل بر ضـد نظّام چنین احتجاج می‌کرد: چنانچه ما معتقـد به تجزیه‌پـذیری جسم الی غیر النهایه باشـیم، بنابراین تعریف، هیچگاه یک مورچه که مثلا روی پای افزاری حرکت می‌کند هرگز به آن طرف پای افزار نخواهد رسید.

زیرا می‌تـوان راهی را کـه مـورچه می‌پیمایـد به دو نیمه کرد و آن نیمه را می‌تـوان بـاز به دو نیمه کرد که تـا بینهـایت ادامه خـواهد داشت.

این اولین مثـالی بود که بنـده می‌خواسـتم عرض کنم. ابو الهـذیل در واقع اولین کسـی نبود که این برهان را عرضه نمود. قبل از وی ارسـطو از آن نام برده است. ارسـطو نیز خود مبـدع آن نبوده و وی نیز آنرا از طریق زنون[۱۸۱] پیشوای مکتب حکمای الیائی[۱۸۲] می‌شـناسد. این طرز اسـتدلال زنون همـان احتجاج لفظی و جـدلی معروف او است که باعث تشویش فکری همعصـرانش شـده بود. منظور من در اینجـا احتجاج جـدلی معروف او در مورد آخیلس[۱۸۳] و سـنگ‌پشت است. بر طبق این تمثیـل آخیلس که چابکترین مردم است هرگاه در دنبال سـنگ‌پشت که یکی از کنـدروترین جانوران است برود به قاعـده عقلی هرگز نبایـد به او برسـد، زیرا در مـدتی که آخیلس مقـداری راه طی نموده سـنگ‌پشت نیز مسافتی پیموده است و آخیلس بایـد آن مسافت را هم بپیماید. و به همین نحو سنگ‌پشت همیشه مسافت معینی از آخیلس جلو است.

ارسطو پی برد که این استدلال، احتجاجی لفظی و جدلی بیش نیست و در کتاب فیزیک خویش به رد و ابطال آن پرداخت.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۳۷

ابـو الهـذیل مطلقـا تـوجهی به این موضـوع نـدارد که ارسـطو نظریه زنـون را مردود شـناخته است. متفکر معـتزلی از این احتجـاج به همـانگونه اسـتفاده می‌کنـد که زنون حکیم یونـانی نیز آن را به کار می‌برد، لیکن بین آن دو یک اختلاف بزرگ وجود دارد. زنون واقعا به وجود حرکت اعتقاد نداشت و با احتجاج جدلی خویش نیز عینا همین را می‌خواهد به اثبات برساند. به اعتقاد حکمای الیائی فقط «وجود» می‌تواند واقعیت داشته باشد و تبدیل و حرکت به زعم آنان ظاهر امر است.

ابـو الهـذیل برعکس معتقـد بـه وجـود حرکت است. بنـابراین هنگـامی که وی اسـتدلال زنـون را به کـار می‌گیرد فقـط از نقطه نظر دیالکتیکی قضـیه است؛ ابو الهـذیل نمی‌خواهـد چیزی را به اثبات برسانـد بلکه وی در صدد رد و ابطال مسائلی است. یک اختلاف دیگر نیز بیـن ابـو الهـذیل و زنـون وجـود دارد. زنـون هیچگـاه صـحبت از مـورچه نکرد بلکه مثـالی که او عرضه نمـود «آخیلس» و سنـگ‌پشت بود. ابو الهـذیل حیوان دیگری را انتخـاب کرد. ظـاهرا بر طبق تصوراتی که وی از اتم داشت می‌بـایست یک اتم از نظر شکل و بزرگی به اندازه یک حشـره کوچک باشد و «ذره» که در زبان عربی به‌معنای مورچه می‌باشد در همین رابطه در طول زمان به‌معنای اتم نیز به کار برده شده است.

نظّام بـا به کـار گرفتن مثـال زیر از تئوری خویش دفـاع نمود و به موضوع رنـگ دیگری داد. مثـال وی چنین است: فرض کنیم دو مورچه از گوشه یک مربع به طرف گوشه مقابل به حرکت در آیند در حالی که یکی از آنان از این گوشه مسـتقیما به خط اریب به گـوشه دیگر حرکـت کنـد و دیگری از روی دو خـط مربـع. مـورچه اولی زودتر از مـورچه دومی بـه مقصـد خواهـد رسـید، زیرا او مسیرش را با «جهش»- یا به عبارت دیگر با جهش‌های تک تک- طی می کند.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۳۸

این راه‌حلی بود که نظّام در برابر معما و مشکل ابو الهذیل مطرح می‌کرد. به اعتقاد وی حرکت را نباید آنطور فرض کنیم که شئ از اتم به اتم به پیش می‌رود، بلکه به صورت جریانی که هرچند یک مرتبه مسافاتی بزرگ به طریق جهش (طفره) پیموده می‌شوند. به این ترتیب نظریه وی درباره تجزیه‌پذیری جسم الی غیر النهایه، که او کما فی السابق بر آن اعتقاد داشت، آن اشکالاتی را تولید نمی‌نمود که در تضاد و تناقض زنون وجود داشت. زیرا اینک با نظریه طی نمودن مسافات از طریق جهش موضوع به‌گونه دیگری توجیه می‌گردید. تمام مسافتی که اینک می‌بایست پیموده شود همچنان محدود و متناهی بود.

مؤلفین کتب فرق اسلامی پیوسته از این نظریه به‌عنوان روش و سیستم خاص نظّام یاد کرده‌اند. اینان از ذکر یک نکته نیز خودداری نکرده‌اند و آن مهجور بودن نظریه نظّام است. نه تنها نویسندگان کتب ملل و نحل، بلکه جاحظ نیز که خود شاگرد نظّام بود از نظریه وی به عنوان یک ابتکار و بداهت خود سرانه یاد می‌کند.

ظاهرا باید به آنان حق داد. مثال بالا در بادی امر کاملا معمّاآمیز به نظر می‌رسد. کجای این نکته اعجاب‌آور است که مورچه‌ای که از گوشه مربع به گوشه دیگر به صورت اریب حرکت می‌کند زودتر از دیگری به مقصد می‌رسد؟ خط اریب خواه ناخواه کوتاه‌تر از دو ضلع

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۳۹

دیگر باهم است و نظّام اشاره‌ای نیز به دو سرعت متفاوت ننموده است. اما ما نباید فراموش کنیم که صحبت از فواصل و مسافات نیست بلکه سروکار ما با اتمها هست. برای شکافتن مطلب باید راه دورتری را بپیماییم. در منابع و مآخذ قرون بعد، مثلا- در نوشته‌های موسی بن میمون فیلسوف یهودی، گاهی به این نظریه برمی‌خوریم که خط اریب به همان اندازه اتم دارد که یکی از خطوط مربع و از اینروی باید به همان اندازه هم طول داشته باشد. الگو و مدل وی چنین است:

این موضوع برای حکما دردسر فراوانی ایجاد کرد و در واقع به روشن شدن نظریه نظّام نیز کمکی نمی‌کند و فقط موقتا نشان می‌دهد که باید طرز تصورمان را از قضیه به نوع دیگری تغییر بدهیم. نظّام از دیدگاه اصل متعارف و بدیهی دیگری به موضوع می‌نگریست. به این ترتیب که به اعتقاد او خط اریب به همان اندازه اتم دارد که دو ضلع مربع باهم. استدلال او چنین است که خط اریب در حقیقت مقابل و برابر دو ضلع مربع قرار دارد و به همین دلیل هم لزوما باید اجزاء خطوط با یکدیگر مساوی باشند. این بحث روشن می‌سازد که نظّام مدل و الگوی زیر را در نظر داشته است:

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۴۰

بنابراین تعریف اتمهایی که روی خط اریب هستند باید یکدیگر را تنگتر لمس بکنند تا اتمهایی که روی خطوط مربع قرار دارند.

برای حل این مشکل می‌توان چنین تصور کرد که اتمهایی که روی خط اریب قرار دارند از طریق پهلو روی یکدیگر و یا کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، مانند تکه‌های چوب یا تخته، در صورتی که روی خطوط دیگر فقط با نوکشان همدیگر را لمس می‌کنند.

از آنجا که نظّام این استدلال را در یک بحث دیالکتیکی برای رد نظریات ابو الهذیل به کار می‌برد، می‌توان حدس زد که احتجاج وی در مورد رابطه مخصوص خط اریب از طرفی و دو ضلع مربع از سوی دیگر از ابداعات او نبود، بلکه آنرا از ابو الهذیل گرفته بود. اینک به این ترتیب می‌توانست انتظار داشته باشد که تلاش او در رد و ابطال نظریات ابو الهذیل مؤثر واقع شود. و به همین دلیل نیز ابو الهذیل پاسخی نیافت مگر اینکه در صورت پذیرفتن وجود «جهش» مورچه‌ای که قبلا پاهایش با مرکب سیاه شده هرگز روی خط اریب یک خط پیوسته و متصّل باقی نخواهد گذاشت.

ما از پاسخ نظّام اطلاعی نداریم. اما احتمالا چنین استدلال می‌نمود که جهش‌ها همیشه آنقدر کوچک می‌مانند که اثر آنها با چشم قابل رؤیت نخواهد بود. هدف نیز در واقع تغییر و تبدیل اجزای

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۴۱

غیر متناهی به متناهی است. نظّام نیز همچون ابو الهذیل از مسافات واحدهای کوچک اتمی را در نظر دارد.

با آزمایش فکری زیر موضوع کاملا روشن خواهد شد: باید خطی را تصور کنیم که از سه اتم تشکیل شده است و در انتهای آن روی اتم شماره ۱ و یا روی اتم شماره ۳ یک اتم دیگر نشسته باشد.

هرگاه ما فرض کنیم که در یک لحظه معین، خط به طرف جلو و اتم فوقانی نیز در همان لحظه به طرف عقب به حرکت درآیند.

در این لحظه حالت و موقعیت زیر نمودار خواهد شد:

اتم فوقانی از کنار اتم شماره ۲ که در وسط قرار دارد می‌گذرد بدون اینکه حتی لحظه‌ای در «مقابل» او قرار گرفته باشد، و به عبارت دیگر با یک جهش از روی آن می‌گذرد.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۴۲

این دومین مثالی بود که بنده می‌خواستم عرض کنم. در این مورد هم نظّام تحت‌تأثیر آراء و اندیشه‌های حکمای یونان قرار گرفته و آنها را به کار برده است همانطور که قبل از وی ابو الهذیل نیز آنها را مورد استفاده قرار داده بود. استدلال نظّام چیز دیگری نیست مگر صورت ساده شده یکی دیگر از احتجاجات جدلی زنون در مورد ردیف‌های متحرک که در کتاب فیزیک ارسطو از آن یاده شده است. نه ابو الهذیل و نه نظّام هیچکدام به این موضوع توجه ننموده‌اند که ارسطو احتجاج زنون را به‌عنوان سفسطه و مغالطه مردود دانسته است. با اینکه کتاب فیزیک ارسطو به تشویق برمکیان تحت عنوان «کتاب الکیان» به عربی ترجمه شده بود، محتملا هیچکدام از دو متفکر معتزلی به آن کتاب توجه نداشته‌اند. به‌هرحال نظریه نظّام به افکار و اندیشه‌های زنون نزدیکتر است تا آراء ابو الهذیل. اما یکبار دیگر باید به این نکته اشاره بکنم که وی وجود حرکت را همچون زنون رد نمی‌کند؛ برای او حرکت یک امر عرضی است.

نکته آخر، من را به مثال سوم رهنمون می‌کند. همانطور که اشاره رفت حرکت برای نظام مطلقا امری عرضی است. برعکس تمام پدیده‌های دیگر که در شيء وجود دارند از قبیل رنگ، بو، گرمی و سردی، سبکی و سنگینی، نرمی و زبری، طول و عرض و عمق، همه و همه به نظر وی «جسم» هستند. تمام این خواص همچون اعراض جداگانه روی شيء قرار داده نشده‌اند و یا به آنها اضافه نشده است، بلکه به‌عنوان اجزای شيء متعلق به آن هستند و همه باهم در یک زمان موجودند. البته ذوات و جوهرهایی هستند که ظاهرا فقط گرم و یا فقط سرد به نظر می‌رسند. این موضوع را می‌توان این‌گونه توجیه کرد که خاصیت متقابل پیوسته به صورت «پنهان» و «نامحسوس» در ذات

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۴۳

شئ موجود است. این کیفیت و خاصیت در حقیقت به صورت «جسم» وجود دارد اما آنچنان در اجزا دیگر نفوذ کرده است و آنچنان با آنان درهم آمیخته است که برای حواس ما قابل درک و لمس نیست. به جای نظریه «روی هم- و کنار هم قرار گرفتگی» در فلسفه اتمیسم ما اینجا با «اختلاط و امتزاج» سروکار داریم. «اجسام» همچون «واحدهای ترکیبی» (موناد) نیستند. کیفیت آنها در تأثیرپذیریشان است و کاملا- در یکدیگر نفوذ می‌کنند. این روش به طریق کاملا- طبیعی روشن می‌نماید که چرا درجات مختلف حرارت وجود دارد. به این ترتیب که اختلاط و امتزاج گرمی و سردی می‌تواند در مقادیر گوناگون به وجود آید. مخالفان این نظریه پیوسته با این اشکال روبرو بودند که چگونه در این مورد اظهار نظر کنند که گرمی کجا پایان می‌پذیرد و سردی از کجا شروع می‌شود.

آنچه که ذکر شد نظریه معروف «کمون» (پوشیدگی، نهفتگی) و «مداخله» (رسوخ، نفوذ) است که فورا توجه همعصران نظّام را به خویش معطوف داشت. نظّام با مثالهای بسیار ساده و قانع‌کننده به توجیه موضوع پرداخت: روغن در زیتون، آرد در جو و گندم، کره در شیر، آب در زمین، به صورت چشمه‌هائی که از آن جاری می‌شوند، و آتش در آتش‌زنه، پنهان است. آتش نه فقط از

آتش‌زنه بلکه بر اثر مالش دو تکه چوب نیز به وجود می‌آید. باید به قیاس پذیرفت که آتش در چوب به همان اندازه پنهان است که در آتش‌زنه پنهان بود. این نظریه با آراء پیروان ارسطو تطبیق نمی‌نمود، زیرا آنان معتقد بودند که آتش از گرم کردن و حرارت هوا به وجود می‌آید.

اما به اعتقاد نظّام در اثر سوزاندن چوب نه تنها آتش، که اجزاء پنهانی دیگر چون دود، خاکستر، رطوبت، یعنی آب، و بعضی مواقع

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۴۴

نیز صمغ به وجود می‌آید. وی این مثل را بارها به کار برده و ظاهرا چنین به نظر می‌رسد که علاقه خاص او در ارتباط با این موضوع بود که اجزاء اربعه با عناصر اربعه تطبیق می‌کنند: دود با هوا، خاکستر با خاک، و البته ما اینجا با عناصر به‌معنای واقعی کلمه سروکار نداریم، زیرا آنها اصول و یا ماده نخستین نیستند. ارسطو نیز در واقع مدعی چنین نظریه‌ای نبود؛ به زعم وی هر عنصر دارای دو خاصیت و کیفیت اصلی است و عناصر می‌توانند با تبادل این خواص اصلی در یکدیگر جذب شوند. مثلا هوا از رطوبت و گرمی تشکیل می‌شود و هرگاه ما رطوبت را از طریق حرارت از بین ببریم هوا شعله‌ور خواهد شد و تبدیل به آتش می‌شود. نظّام برعکس تصورات دیگری از موضوع داشت: به پندار وی مثلا- دود که در اجزای چوب حکم هوا را دارد، دارای رطوبت و گرمی نیست بلکه دارای طعم، رنگ‌وبو است. آتش که به هنگام سوزاندن چوب ظهور می‌کند ترکیبی است از روشنایی و گرمی که هردو دارای گرایش متصاعد می‌باشند و در مسیر صعود به کره آتش از یکدیگر جدا می‌شوند به‌طوریکه روشنایی در بالای گرمی صعود می‌کند. در آب نیز اصواتی وجود دارد مثل صدایی که به هنگام سوزاندن چوب می‌شنویم، و یا اینکه این اصوات به صورت شیره درخت و صمغ ظاهر می‌شوند. علاوه بر این آب، چون دود، دارای طعم و بو و رنگ است. همینطور خاکستر که دارای طعم، رنگ و خشکی است. به اعتقاد نظّام عناصر «دوگانه»، و یا آنطور که خود می‌گوید «مزدوج» هستند. اگر در نظر آوریم که بیشتر عناصر از بیش از دو جزء تشکیل شده‌اند، اصطلاحی که وی به کار می‌برد کمی شگفت‌انگیز خواهد بود.

در این نظام فکری یک موضوع قطعی و مسلّم است: آمیزش و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۴۵

امتزاج، خواص جدید ایجاد نمی‌کند. چنانچه شیر را با مرکب مخلوط کنیم یک «جسم» خاکستری رنگ به وجود می‌آید؛ جسمی که خواص آن در همان عناصری است که با یکدیگر مخلوط شده‌اند.

نظّام این مثال را بر ضد بعضی از حکمای ثنویه به کار می‌برد که پدیده‌ها را فقط به یک امتزاج یعنی نور و ظلمت وابسته می‌دانستند.

نظّام معتقد بود که این ثنویت بسیار کهنه قادر نیست واقعیت جهان را توجیه کند، همانطور که خواص اصلی عناصر در نظر ارسطو نیز قادر به حل این مسأله نبود. به پندار وی نور و تاریکی پدیده‌هایی هستند که فقط مربوط به قوه بینایی هستند. جهان فقط نتیجه پیوند دو یا چهار ماده نیست، و از همان آغاز دارای اشکال گونه‌گون بوده است. آمیزش و امتزاج به تحوّل و تغیّیر نخواهد انجامید، بلکه فقط ارتباطات و پیوندهای جدید ایجاد می‌کند. گرمی تبدیل به سردی نخواهد شد بلکه پنهان می‌ماند و سردی نیز به تنهائی در سطح قرار می‌گیرد. همچنین گرمی هیچگونه تأثیر و نفوذی در سردی نخواهد داشت. هر جنسی فقط روی جنس خود تأثیر و نفوذ دارد. به سخن دیگر تمام اجزاء، و یا در اصطلاح نظّام تمام «اجسام»، باید از آغاز وجود و ثبات داشته باشند؛ و به عبارت اخری خداوند تمام اجسام را در یک زمان معین خلق کرده است.

آمیزش و امتزاج جوهر عناصر، مثلا چوب، به اراده خداوند صورت گرفته است، اما انسان می‌تواند از خداوند تقلید کند: هنگامیکه او کوزه‌ای را می‌سازد، در واقع خاک و آب و آتش را مخلوط می‌کند.

پس از اینکه کوزه درست شد لزوما مشاهده می‌کند که نتیجه حاصله از ترکیب و امتزاج کاملا- چیز دیگری است. یک کوزه نه

چون خاک پراکنده است و نه چون آب، مایع و نه گرم همانند آتش. کوزه اینک

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۴۶

دارای خواص دیگری شده است، چنانچه اگر با انگشت روی آن بزنیم در می‌یابیم که یک حالت سفتی و سختی پیدا کرده است. در قیاس با چوب باید اینجا نیز بپذیریم که سفتی و سختی در اجزای این کوزه قبل از آمیزش و ترکیب وجود داشت، البته به‌طور پنهانی و نامحسوس، همانطور که اینک مایع بودن آب و گرمی آتش در کوزه به‌طور پنهانی و نامحسوس وجود دارد. یک وجه تشابه بین خداوند و انسان در امر ترکیب و امتزاج وجود دارد و آن جبر و زوری است که هردو به کار می‌برند و به وسیله آن عناصر درهم می‌آمیزند و به هم پیوسته می‌شوند و از این رهگذر تعادل معینی به وجود می‌آید.

اما آنچه که با جبر و زور پا به عرصه هستی می‌گذارد درصدد آزادی و خلاص خویش است. ناپایداری تعادل در آن لحظه نمودار می‌شود که شیئی از خارج بر آن وارد شود و لازم نیست که این شئ در ماهیت کاملا متفاوت باشد؛ کافی است که از همان اجزاء موجود در جنس باشد، زیرا که می‌دانیم هر جنسی بر جنس خود تأثیر و نفوذ دارد. عینا همین امر صورت می‌بندد وقتیکه چوبی را شعله‌ور کنیم.

آتشی که در درون چوب پنهان بود به وسیله آتشی که از بیرون بر آن سرایت می‌کند، مشتعل می‌شود. بدین ترتیب تعادل برهم می‌خورد و سرانجام به پراکندگی و تجزیه چوب می‌انجامد. سردی که تا این زمان در چوب وجود داشت، و به هنگام لمس کردن کاملا- محسوس بود، اینک توسط سردی دیگری که در اطراف وجود دارد مانند سردی هوا و خاک جذب می‌شود. گرمی که تاکنون در حالت پوشیدگی و پنهانی به سر می‌برد، اینک ظهور نموده و به وسیله آتش خلاصی می‌یابد. این به آن معنی نیست که فقط سردی تاکنون مانع ظاهر شدن گرمی شده بود، خیر، تمام «اجسام» دیگر نیز که در چوب بودند در این امر شرکت

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۴۷

داشتند. گرمی که در اثر مشتعل شدن چوب به وجود آمده اینک با گرمی که در زمین پنهان بود درهم می‌پیوندد و از اینروی نمی‌تواند فورا به کره آتش صعود کند، آنطور که در مورد روشنائی این موضوع صدق می‌کرد. و باز به همین دلیل یک تنور هنوز بعد از مدتی که آتش خاموش شده است برای زمان معینی گرمی پس می‌دهد، با اینکه هیچگونه نور و روشنایی از خود متشعشع نمی‌کند. البته می‌توان از روند این انهدام جلوگیری کرد: قبل از اینکه چوب به‌طور کلی به خاکستر تبدیل گردد می‌توان با خاموش کردن آن، زغال به دست آورد، که در آن هنوز مقدار زیادی آتش به‌طور ذخیره وجود دارد. بعضی از انواع چوب‌ها آنقدر آتش در خود نهفته دارند که تعادل آنها به مجرد کوچکترین اختلال به هم می‌خورد. مثلا این موضوع در مورد چوب ساج صدق می‌کند که از هندوستان آورده می‌شود و در موقع حمل و نقل بعضی مواقع به خودی خود آتش می‌گیرد.

در مورد این‌گونه نظریه‌های فیزیکی بیش از اینها می‌توان مثال آورد. جاحظ در کتاب الحیوان مطالب زیادی دراین‌باره جمع‌آوری کرده است. اما بنده در اینجا مایل هستم سخن را کوتاه کنم. آنچه که گفته شد برای شناخت وفور افکار متفکر و دانشمند معتزلی کافی است. استدلالات و احتجاجات مثالهای اول و دوم پراکنده و مجرد بودند اما در مورد مثال سوم این موضوع درست نمی‌نماید، زیرا اینجا سخن از یک سیستم جامع درباره تأویل و تفسیر جهان است. و به همین دلیل نیز جستجو در منابع و مآخذ مشکلات بیشتری به همراه دارد. در این مورد نیز نظّام نظر به آراء و اندیشه‌های پیشینیان دارد که در آخرین تحلیل این اقوال و افکار هم از فرهنگ یونان متأثر شده‌اند. در یکی از اشعار ابو نواس، شاعری که یک نسل قبل از نظّام زندگی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۴۸

می‌کرد، واژه‌ی «کمون» به کار برده شده است. این نشان دهنده آن است که این اصطلاح در آن زمان جزو اطلاعات عمومی و ادبی متفکرین بوده است. نظام در حقیقت اصطلاحات و تعبیرات خاص خود (کمون، مداخله) و اصول مهم و اساسی متعارفه،

همچون رد نظریه اتمیسم و تعریف جامع و مشتمل اجسام، را از حکیم شیعی مذهب هشام بن الحکم، که گویا نظّام در جوانیش وی را ملاقات کرده بود، فراگرفت. هشام نیز به نوبه خود این اصطلاحات را در مباحثاتی که با اصحاب ثنویه و به‌ویژه با شخصی به نام ابو شاکر الدیصانی می‌کرد به دست آورد. گویا این ابو شاکر دین اسلام را از طریق و به رهنمونی هشام بن الحکم پذیرفته بود. ابو شاکر با یکی از فرق ثنویه به نام دیصانیه روابطی داشت و از اینروی نیز وی را دیصانی می‌نامند. این فرقه دیصانیه ظاهرا پس از ترویج و اشاعه دین اسلام و از میان رفتن قدرت مذهب زرتشت از اهمیتی برخوردار شد. نکته جالب اینجا است که نظّام در رد و ابطال کلام این فرقه نیز اهتمام بسیار ورزیده است.

دیصانیه به طریقی که هنوز روشن نیست به میراث فرهنگی و فکری بردیصان، همان شخصی که در منابع یونانی به نام بردسانس[۱۸۴] معروف است، استناد می‌ورزیدند. بردیصان در پایان قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی در شهر «الرّها» (ادس) نوعی از عرفان مسیحیت را تعلیم می‌کرد. وی در سال ۲۲۲ میلادی وفات یافت. در یکی از نادر اسنادی که به زبان سریانی از حکیم نامبرده در تفسیر سرجیس الراسی، درباره مقولات ارسطو، باقیمانده، از خواص اجسام مثلا رنگها و شیرینی عسل نامبرده شده و آنرا «امتزاج» نامیده است. ناشر این سند ژوزف فورلانی[۱۸۵] پیش از این به اصل و مبدأ این نظریه اشاره

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۴۹

کرده است. به اعتقاد وی باید منشأ آنرا در حکمت رواقیان جستجو کرد. هنگامیکه مسأله‌ی «امتزاج» همچون نظریه «مداخله» ی نظّام به این طریق توجیه می‌گردد، با اصطلاح یونانی Krasis di holon تطبیق می‌کند، آنطور که رواقیان آنرا توصیف کرده بودند. و به این ترتیب می‌بینیم که وجه تشابهات چه در بعضی جزئیات، مانند تئوری شنوایی، و چه در مورد اصطلاحات اساسی بسط و توسعه پیدا می‌کنند: «جسم»[۱۸۶] از جانب حکمای رواقی به همان اندازه جامع و گسترده توصیف می‌گردد که از طرف نظّام، یعنی به مثابه شیئی که یا تأثیر می‌گذارد و یا خود تأثیر می‌پذیرد.

البته نظّام رواقی نبود و تفاوتهایی بین آراء و اندیشه‌های آنان وجود دارد که نباید آنها را نادیده انگاشت. وی بدون تردید حتی یکی از نوشته‌های رواقیان را نیز نمی‌شناخت. همانطور که در مورد مثالهای اول و دوم ذکر شد، باید در این مورد نیز یادآور شویم که پذیرش اینگونه افکار و اقوال از طریق ترجمه کتب یونانی صورت نگرفت. ما در هر سه مثال با روایاتی سروکار داریم که به‌طور «پنهانی» در علم کلام راه یافته‌اند و به همین دلیل هم تشخیص مسیر یک‌یک آنها کار آسانی نیست. به‌هرحال از مجموعه آنچه که گفته شد روشن می‌گردد که مثالهای اول و دوم در وهله اول حالتی منفی داشته و صرفا در یک رابطه دیالکتیکی قرار دارند. می‌توانیم تصور نماییم که این نوع احتجاجات جدلی در این‌باره به‌عنوان سلاح معارضه بر ضد مخالفین معروف بوده و به‌ویژه هنگام بحث درباره «حرکت» به کار گرفته می‌شده است. کیفیت و ماهیت این‌گونه استدلالات طبیعتا شک‌آمیز است و رد و ابطال آنها باید در هر نسل از نو صورت گیرد. محتمل است

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۵۰

که در روزگاران پیشین (مثلا در زمان ارسطو) معارضاتی بر ضد این‌گونه احتجاجات جدلی تکامل پیدا کرده بود و در زمان‌های بعد به فراموشی گراییده‌اند.

در مورد مثال سوم موضوع کاملا ـ به‌گونه دیگری است که کیفیت و ماهیت آن مثبت و سازنده است. نکته جالب اینجاست که تصادفا این نظریه از حکمت رواقیان سرچشمه می‌گیرد. حکمت رواقیان از دوران فلسفه یونانی مابی[۱۸۷] پیوسته با شک در تضاد بود. البته برای درک حکمت نظّام فلسفه رواقیان در واقع چندان مهم نیست، زیرا وی با حکمت آنان به‌طور مستقیم آشنایی نداشت. آنچه که او می‌شناخت محیطی بود که آراء و افکار رواقی در آن محیط به حیات خویش ادامه می‌یافت. آن محیط دنیای ثنویت ایرانی بود و حکمای ثنویّه جهان را نتیجه «امتزاج» نور و ظلمت (گمیختن)[۱۸۸] می‌دانستند. در یکی از نوشته‌های منسوب به جابر

بن حیان اصطلاح «کمون» به‌عنوان تعالیم مانویه ذکر می گردد.

نظّام در برابر ثنویه نیز استقلال فکری خویش را حفظ می کند.

وی هم بـا دیصـانیه و هم بـا مانویـان هردو مخالفت می‌ورزد و برای اینکه بهتر بتوانـد با آنان پیکار کنـد مقولات ایشان را به عاریت می گیرد. نظّام موحـد و یکتـاپرست است و به همین دلیـل به انتقاد از آرا و افکار آنان برمی‌خیزد. تعالیم مانویان و دیصانیه مبتنی بر درهم آمیختگی دو اصل بود و نظّام از خـدای یکتا سـخن می گویـد که با جبر اضـداد را با یکـدیگر ترکیب می کنـد. به اعتقاد نظّام فقط با دخالت خداوند است که کثرت به وحدت می‌انجامد، اصـلی که وی در نظریه «مداخله» خویش بر آن معتقد بود. به زعم وی مانویان قادر به توجیه

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۵۱

چنین مسألهای نیستند و در آخرین تحلیل، به نظر نظّام، «کمون» برهانی است بر وحدانیت و یکتاپرستی.

نظّام در مسیر روایات قرار دارد و این البته به تنهائی شناخت مهمی از قضیه نیست، چون ما همه در چنین مسیری قرار داریم. حکیم و متفکر معتزلی در حقیقت افکـار و آرا یونـانی را می‌پـذیرد ولی نکته مهم اینجـا است که این کار را ناخودآگاه انجام می‌دهـد. نظّام قبل از هر چیز یک حکیم مسـلمان است که با وسائلی که در اختیار دارد به تفسـیر و تأویل جهان می‌پردازد. میراث فرهنگی برای او تا آنجا مهم است که وی را به کشف آرا نو هدایت کند.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۵۳

مسأله تعلیم فلسفه به اهل مدینه «در نظر فارابی»

اشاره

هانز دایبر

ترجمه شهرام پازوکی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۵۵

تعالیم[۱۸۹] فـارابی در بـاب مـدینه فاضـله و حـاکم آن، فیلسوف حـاکم و پیامبر واضع [شـریعت]، هنوز شایان توجه است. مطالعات علمی درباره فارابی تاکنون نتوانسـته است تمام جوانب فکری وی را روشن کنـد و زمینه صـحیح آراء وی را دریابـد. این امر معلول پیچیدگی‌هایی است که در تفکر وی، که گاهی بی‌انسجام است، وجود دارد.

چنانکه نواقصـی که در تفسـیر آراء فارابی وجود دارد شاید ناشی از اجمال آثار دیگر فارابی باشد که برخی از آنها هنوز تصحیح و چاپ نشده است.

اوصاف عقلانی فیلسوف حاکم

مثال گویای این امر فضائل دوازده‌گانه فیلسوف حاکم است که در مدینه فاضـله فارابی بیان شده است ۱. این [فضائل] خلاصه اخیر بحث‌هـای علمی‌ای است که در سـایر آثار فارابی می‌یابیم. از تمامی این اوصاف، خصوصا دو صـفت پنجم و شـشم گیرائی خاصـی دارد که بنـابرآن حاکم «بایـد خوش‌بیان باشـد به‌طوری که زبانش به‌طور تمام و کمال بر اظهار انـدیشه‌های درونیش با وی همراهی کند.» و «باید

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۵۶

دوستدار تعلیم و استفادت و منقاد آن باشد. سهل القبول بوده، سختی تعلیم او را آزرده نکند و زحمت و مرارتی که در این راه متحمل می‌شود او را رنج ندهد.»

شرط لازم تعلیم و شرح هرچیزی احاطه کامل علمی به آن است.[۱۹۰]

دومین یادنامه علامه طباطبائی ؛ ص۳۵۶

رابی با ذکر اوصاف دوّم و سوّم و چهارم «رئیس اوّل» و امام [مدینه فاضله] این امر را چنین گوشزد می‌کند:

«در ادراک و فهم آنچه به او گفته می‌شود، بالطبع خوش فهم و تصور باشد و هم مقصود گوینده و هم آن چیز را، آن‌طور که هست و برحسب واقع و نفس الامر می‌باشد، دریابد.» و «آنچه را که فهم کند یا ببیند یا بشنود و یا درک کند، به خوبی حفظ نماید و فی الجمله فراموشی به آسانی به او راه نیابد.» و «فطن و هوشمند بود: هرگاه به چیزی با دلیلی اندک توجه کند بر آن جهتی که آن دلیل رهنمون آن است به خوبی واقف و آگاه شود.»

این یک نظریه تعلیم و تربیتی است. به ما گفته شده است که فقط وقتی چیزی را به نحو احسن فهمیدیم و توانستیم آن را مجسّم کنیم، می‌توانیم در مقام شرح آن برآئیم. فارابی در این‌باره به‌طور خلاصه می‌گوید: «باید زبان او را قدرت و نیرویی بود که بتواند در گفتار خویش هر آنچه می‌داند به خوبی مجسّم کند.»

مضمون این تعلیم را هنوز علمای متاخّر به درستی نشناخته و به حساب نیاورده‌اند.

فیلسوف حاکم به منزله یک معلّم

فارابی جدا توجه کافی به مسأله تعلّم و تعلیم کرده است. بحثهای مفصلی [در این‌باره] در کتاب الالفاظ المستعمله فی المنطق و اثر تصحیح

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۵۷

نشده وی کتاب البرهان، که تعلیقاتی بر آنالوطیقای اولی ارسطو است، وجود دارد، که در اینجا به ذکر برخی از قسمتهای مهم آن‌ها که به موجب ارتباطشان با «مدینه فاضله» فارابی حائز اهمیت هستند، می‌پردازیم.

ارتباط متقابل تعلّم و تعلیم که در بالا بدان اشاره شد، به‌معنای قرار دادن معلّم و متعلّم، هردو، در یک جریان تعلّم و تعلیم است. لذا اوصاف عقلی رئیس مدینه فاضله به نحو اعجاب‌انگیزی شبیه به اوصاف متعلّم است که در کتاب الالفاظ المستعمله فی المنطق ۲ ذکر آن آمده است. بنابر مفاد آن کتاب، متعلّم باید:

«۱- چیزی را که به وی آموخته شده بتواند به تصور آورد و معنی آن‌چه را که از معلّم شنیده است، یعنی مقصود وی را، بفهمد.»

«۲- به تصدیق تصورات و فهم خود از بیان معلّم دست یابد.»

«۳- آنچه را که تصوّر و سپس تصدیق کرده است در خاطر بسپارد.»

نصوص فوق الذکر از فارابی روشن می‌سازد که ادراک تصدیقات و به خاطر سپردن آنها هم برای مستمع یعنی متعلّم لازم است و هم برای معلّم یعنی حاکم مدینه فاضله. فارابی در کتاب الالفاظ المستعمله فی المنطق ۳ عواملی را که در یادگیری مفید می‌افتد، چنین می‌شمارد:

«الفاظی که دلالت بر شیء می‌کنند- حدّ شیء- اجزاء حدّ- جزئیات آن [شیء]- کلیات آن- رسوم (اوصاف) شیء- خواص آن- اعراض آن- مشابه آن- مقابل آن- تقسیم کردن- مثال- استقراء- قیاس- قرار دادن آن شیء در معرض دید.»

حال می‌تواند فهمید که فارابی از قسمتهایی از ارغنون ارسطو بهره

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۵۸

گرفته است؛ خصوصا از کتاب آنالوطیقای اولی آن، که از زبان سریانی به وسیله ابو بشر متی بن یونس، معاصر فارابی، ترجمه شده و خود فارابی آن را تفسیر کرده بود. در اینجا ما برآنیم که نشان دهیم منشاء «عوامل» فوق الذکر، رای ارسطو درباره نسبت متقابل تفکر و ادراک است.

نسبت متقابل تفکر و زبان و نظر فارابی در باب خیال شیء

فارابی در فصل مذکور، در باب عوامل یادگیری، مطلب مهمی را اظهار می‌دارد که بنابر آن می‌توان اشیائی را که تصورشان آسان است جایگزین اشیائی کرد که تصورشان مشکل است. در میان اشیائی که تصورشان آسان است وی «عوامل» فوق را ذکر می‌کند. وی درباره آخرین عامل چنین می‌گوید «شبیه یک شیء نیز واضح است؛ زیرا اگر شبیه یک شیء را به توان به خیال آورد، خود آن شیء را می‌توان به آسانی تصور کرد. چون خیال یک شیء در نفس مطابق با خیال شبیه آن است. و هردو این (خیال) ها به علت امر واحدی که در هردو آنها مشترک است، شبیه به هم هستند. و هردو شبیه به هم هستند زیرا به نسبت متشابهی متناسب هستند. مثلا نسبت ناخدای یک کشتی به کشتی، مانند نسبت فرمانده لشکر به لشکر و مانند نسبت حاکم مدینه به مدینه است. پس فرمانده لشکر و حاکم مدینه و ناخدا به تشابه نسبشان متشابه هستند.»

شباهت ترکیبی در نسب فوق ما را قادر می‌سازد که با استفاده از خیال شیء بتوانیم خود شیء را توصیف کنیم. جایگزینی‌ها را، که در آن تصورات ساده و گمراه‌کننده جایگزین «ترکیبات بسیار پیچیده» گردد به نحوی که «شنونده و متعلّم از مقصود

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۵۹

بسیار دور افتند»، نمی‌پذیرد ۴. فارابی استعمال چنین جایگزینی‌ها را به بعضی از فیلسوفان یونانی، فیثاغوریان، افلاطون و امپدکلس، نسبت می‌دهد ۵. وی در اینجا به‌طور جزئی و نه کاملا دقیق به نقد کتاب ما بعد الطبیعه ارسطو که با ترجمه اسطاث[۱۹۱]، در قرن نهم میلادی، در اختیار وی بوده است، می‌پردازد. بنابر گزارش ارسطو «وجود» و «وحدت» آنطور که مورد اعتقاد افلاطون و فیثاغوریان است، تبیین‌پذیر نیست امّا وحدت را، بدان نحو که مورد اعتقاد امپدکلس است، می‌توان به چیزی‌که قابل فهم و شناسائی بیشتری باشد تحویل کرد. فارابی نیز با بیانی قریب به بیان ارسطو، تحقیق در اقوال کسانی را که «فلسفه‌شان شبیه به زخارف است» واجب نمی‌داند. او چنین اقوالی را «رموز و الغاز» ۶ می‌نامد «که در تعلیم فلسفه باید کنار گذاشته شوند» و فقط باید «در خطابه یا اقوالی که در امور سیاسی به کار برده می‌شوند، از آنها بهره جست.»

نقش خطابه

این نظر فارابی نباید ما را به این تصور اغراق‌آمیز بکشاند که به نظر وی «فلسفه و یقین برای جمهور مردم نیست». بنابر رساله‌ای از وی درباره خطابه ۷ که در آن از ارسطو متابعت می‌کند، فن خطابه عهده‌دار «تعلیم بسیاری از چیزهای نظری به مردم است» و در خطابات مدنی از آن استفاده می‌شود. خطابه فقط می‌تواند اقناع‌کننده باشد و نمی‌توان در رویّت[۱۹۲] و استنباط [امر مورد اقناع] از آن استفاده کرد ۸. ارسطو نیز خطابه را متوجّه ممکنات و جزئیات می‌داند، نه ضروریات و کلیات و آن را مفید ظنّ می‌داند نه مفید یقین.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۶۰

اقناع ناشی از خطابه با صدق مادّه آن به یقین تبدیل می‌شود. این امر از طریق براهین یقینی ممکن‌پذیر می‌شود. علم به موجودات

اگر از ترکیب خطابه و براهین یقینی حاصل شود، شایسته عنوان «فلسفه» است ۹.

در آراء فارابی، بجز این نوع علم بی‌واسطه، علم دیگری نیز دیده می‌شود که با واسطه است: ذات یک شئ مستقیما تعقل نمی‌شود بلکه فقط می‌توان آن را از طریق مثالی که محاکی شیء است، به خیال درآورد. پس علم محدود به صور ذهنی‌ای می‌شود که به شکل مثالاـتی است که محاکی موجودات است. کسی که از طریق این صور ذهنی، اقناع (از طریق خطابی) می‌شود و کسی که به واقعیت این معرفت مثالی یقین پیدا می‌کند، عالم است. [علمی] که فارابی معتقد است فلاسفه قدیم آن را ملّت (دین) خوانده‌اند ۱۰.

نظر فارابی درباره دین به‌عنوان محاکات فلسفه

فارابی چنین طبقه‌بندیی از دین را تهذیب کرده است. به نظر او دین محاکی فلسفه است. دین و فلسفه هردو «شامل موضوعات واحدی هستند و هردو خبر از مبادی قصوای موجودات می‌دهند. زیرا هردو آنها معطی علم به مبدأ اوّل و سبب اول موجودات هستند و هردو خبر از غایت قصوائی می‌کنند که انسان برای آن خلق شده است و آن سعادت قصوی و غایت قصوای هریک از موجودات دیگر نیز هست.» ۱۱

در نتیجه فلسفه و دین فقط در روش با یکدیگر اختلاف دارند، نه در مقصد، فلسفه مبتنی بر براهین فلسفی و علم حاصل از آن است. دین مبتنی بر مفاهیمی است که محاکی ذات اشیاء است و در آن طرق خطابی، زبان استعاری، و مفاهیم مثالی به کار می‌رود.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۶۱

الگوی ارسطوئی درباره نظر و عمل به‌عنوان ساختمان مشترک فلسفه و دین:

اجزاء معرفتی و اخلاقی

مطابق متنی که از فارابی ذکر شد، فلسفه و دین فقط از مبادی قصوی خبر نمی‌دهند، بلکه مقصد قصوی و طریق رسیدن به سعادت قصوی را نیز نشان می‌دهند. لذا واژه ملّت (دین)، که ریشه قرآنی دارد، شرحی از آراء و افعالی است که حاکم آنها را به شکل قوانینی بر جامعه تشریع می‌کند.

عین همین جریان را می‌توان به فلسفه نسبت داد. بنابر قول فارابی: «ملت فاضله شبیه به فلسفه است. و مانند فلسفه است که جزئی از آن نظری و جزئی عملی است و با دانستن جزء نظری که فکری است، انسان نمی‌تواند مطابق آن عمل کند ولی اگر جزء عملی را بداند، می‌تواند مطابق آن عمل کند. [جزء] عملی در دین همان است که کلیاتش در فلسفه عملی آمده است.» ۱۲ این کلیات به شکل شریعت شرایع فاضله در دین تحقق می‌یابند. وظیفه دین اقناع جمهور مردم نسبت به شریعت و تعالیم، و تعلیم و تربیت آنها با استفاده از وسایل ذکر شده خطابی- شعری است ۱۳.

همانطور که «عمل» در دین مطابق «عمل» در فلسفه است، براهین آراء نظری موجود در دین نیز در فلسفه نظری هست. و مانند افعال، تعالیم و شریعت دین، آراء نظری آن را نیز می‌توان به وسیله فلسفه و یا تطبیق با کلیّات آن مبرهن ساخت.

نکته در خور توجّه در رأی فارابی درباره فلسفه و دین، جزء اخلاقی آن است. چنانکه گفتیم براهین فلسفی و اقناعات دینی با استفاده از زبان تمثیلی خطابه و شعر متوجّه صدور دستورات اخلاقی به افراد است؛ دستوراتی که راه درست رسیدن به سعادت قصوی را نشان

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۶۲

می‌دهد. دستورات دینی به شکل شریعت و تعالیم است و از فلسفه شروع می‌کند که به نظر فارابی مقدّم بر دین است و موظّف است که اقامه براهین قاطع کند.

چنین دیدگاهی منجر به این سؤالات اساسی می‌شود که آیا [در نظر فارابی] براهین فلسفی فقط برای خواص تعلیم یافته و

اندیشمندان است؟ و آیا، به این ترتیب، دین از جهتی باید از طریق فلسفه مبرهن شود و از جهت دیگر فقط مخصوص عوّام، غیر فیلسوف است؟ به نظر من چنین پنداری قابل‌قبول نیست. [در اثبات این مدعا] از طرح ارسطو درباره نظر و عمل شروع می کنیم که به نظر فارابی فلسفه و دین در آن سهیم هستند.

مطابق اظهار فارابی دین محاکی فلسفه است و فلسفه به‌معنای ارسطوئی آن ترکیبی از نظر و عمل، معرفت علمی و بینش اخلاقی یا فرزانگی[۱۹۳] است. فارابی با اتبّاع از نظر ارسطو، در اخلاق نیکوماخی[۱۹۴] و استفاده از کتاب درباره نفس[۱۹۵] وی آراء جدیدی را در مدینه فاضله‌اش بسط داده است. مطابق نظر ارسطو اعمال اخلاقی انسان و معرفت وی نسبت به حقّ تحت فرمان سه قوه از قوای نفس است: قوه مدرکه، قوّه ناطقه، و قوّه عامله. فارابی در اینجا از فکر «فرزانگی» که موردنظر ارسطو بود تبعیت می کند: معقولات فقط متعلق معرفت علمی نیستند بلکه چیزهایی هستند که به بینش اخلاقی و شناخت خیر مطلوب و شرّ منفور منجر می‌شوند. معرفت علمی و بینش اخلاقی با یکدیگر ارتباط دارند. بدون عمل خیر و بی‌مقدمه نمی‌توان به‌طور کلی با فضیلت بود. نظر و عمل متعلق به یکدیگر هستند. به این

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۶۳

دلیل عقل می‌تواند اعمال توام با فضیلت را تعیین کند و بینش اخلاقی درباره خیر مطلوب و شر منفور در اعمال انسانی جای دارد و امری است واقعی نه نظری.

فارابی در این باب از اخلاق خود، که عملا جهت‌گیری شده است، اشاره به یکی از آراء ارسطو می کند که محققان معاصر تاکنون از آن غفلت کرده‌اند: نظریه ارتباط متقابل تفکر و ادراک. به نظر فارابی «خیر کلی» را نمی‌توان بدون ادراک حسی دریافت. لذا ارسطو و به دنبال وی فارابی به قوه‌ای به نام «متخیّله» قائل شده‌اند که به‌عنوان واسطه‌ای، ادراکات حسی و از آن‌جا خیالات شیء محسوس را به جزء عاقله نفس می‌فرستد. فارابی این خیالات را «محاکات» می‌نامد.

این اصطلاح بدیعی است که فارابی از آن استفاده می کند. قوه متخیله از تمامی محسوسات و حتی معقولات محاکات می کند. زیرا خود شیء محسوس یا مورد تأمّل به جزء عاقله نفس نمی‌رسد بلکه فقط محاکات یا خیالی از آن می‌رسد. نفس انسانی فقط با چنین خیالاتی تفکر می کند.

با توصیفی که از ارتباط متقابل تفکر و ادراک شد، فارابی در حقیقت توجیه دیگری از نظر ارسطو درباره ترکیب علم نظری و فرزانگی یا عقل نظری و عملی کرده است. در مدینه فاضله و ملهٔ فاضله فارابی نیز، صحبت از چنین تالیفی شده است: «جزئیات» دین سهمی در «کلیات» فلسفه دارند و [این کلیات] جزئیات را ثابت می کنند؛ در نتیجه ملهٔ فاضله محاکاتی از فلسفه و شبیه به آن است.

چنانکه مشاهده شد این شباهت مبتنی بر ساختمان مشترکی است. دین (ملّت) یک امر مشابه بی استفاده فلسفه نیست. دین، اهل

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۶۴

مدینه فاضله را به اینکه به خاطر رسیدن به سعادت قصوی ایمان آورده و مطابق آن عمل کنند، اقناع می کند. و این چیزی است که از طریق فلسفه می‌توان آن را اثبات کرد ولی حصول آن از طریق فلسفه ممکن نیست. امّا نباید چنین پنداشت که فلسفه خادمی برای دین است؛ زیرا نمی‌توان ارتباط فلسفه با واقعیت، در نظر فارابی، را با نظریه معرفت نزد ارسطو، که مبتنی بر ارتباط متقابل تفکر و ادراک است، توجیه کرد.

ملت فاضله مثال واقعی و قابل اثباتی از نسبت بین معرفت علمی و بینش اخلاقی است، که اثبات آن از طریق فلسفه است. دین با شریعت و تعالیمش محافظ نسبتی است که اخلاق با واقعیت دارد و می کوشد تا فرزانگی فلسفه را تحقق بخشد.

در نتیجه، رابطه بین نظر و عمل در فلسفه و دین، نیز دین و فلسفه را متحد می‌سازد. فلسفه و دین هریک به دیگری متکی است، مانند:

تفکر و ادراک، نظر و عمل، معرفت علمی و بینش اخلاقی، و عقاید و اعمال مبتنی بر قوانین دینی. فارابی با اثبات این رابطه خود را فیلسوف اصیلی نشان می‌دهد.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۶۵

حقیقت دین در مدینه فاضله به‌معنای تحقّق فضائل و تبدیل محاکات کننده، اخلاق کلی به اعمال فاضله است. بنابراین وسیله‌ای می‌شود برای تحقق تعالیم فلسفی درباره ارتباط بین فضائل حقیقی و واقعیت. فضائل حقیقی به نحو کلّی وجود ندارد بلکه فقط با اعمال اخلاقی وجود پیدا می‌کند. بنابراین فلسفه به دین به‌عنوان یک وسیله نیازمند است. حال باید به تفسیر قولی از فارابی در کتاب الحروف ۱۴ بپردازیم که «فلسفه مقّدم بر وسیله‌ای است [که از آن استفاده می‌کند] زیرا به کار گیرنده وسیله باید بر خود وسیله زمانا مقدّم باشد.» این قول تبدیل جالب‌توجه‌ای از تعلیمی اسکندرانی است که عده‌ای از فلاسفه بغداد در قرن دهم میلادی آن را اخذ کرده بودند.

مطابق این تعلیم، منطق بخشی از فلسفه نیست، بلکه ابزار آن است و انسان را قادر می‌سازد که بین حقیقت و خطا در فلسفه نظری و خیر و شر در فلسفه عملی فرق نهد. فارابی این تعلیم را به صورت مخصوصی اتخاذ کرده است که قرار دادن دین بجای منطق است. وی در کتاب الحروف خویش دین را به‌عنوان جزئی از فلسفه طبقه‌بندی نمی‌کند بلکه آن را ابزار فلسفه می‌داند. با این کیفیت، دین آنچه را که به‌طور کلی در فلسفه موجود است، یعنی نظریه فلسفی درباره بینش اخلاقی و فرزانگی را که منجر به سعادت قصوی می‌شود، تحقق می‌بخشد. بدین ترتیب دین فقط ابزاری برای فلسفه نیست بلکه فلسفه را قادر می‌سازد تا خود را تحقق بخشد. فلسفه متکی بر دین است؛ همچنانکه فلسفه به منطق به‌عنوان یک ابزار نیازمند است.

پس حاکمیت فلسفه تا آنجا که فلسفه و دین به یکدیگر متکی هستند، محدود می‌شود. و این شبیه به نسبتی است که ارسطو بین تفکر و ادراک، معرفت علمی و فرزانگی، معرفت انسانی و زبان، تعلیم و

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۶۶

تعلّم و نظر و عمل برقرار می‌دانست.

حدود معرفت انسانی: فلسفه و دین

نظر مخصوصی که فارابی درباره دین ابراز می‌دارد حاکمیت فلسفه را محدود نمی‌کند بلکه بالعکس نظر ما را به محدودیت‌های معرفت انسانی جلب می‌کند. این امر در رأیی که فارابی درباره «رویا» اظهار می‌دارد، مشهود است. مبدأ این نظر آراء اسکندر افرودیتی در باب عقل فعّال و تعالیم ارسطو در باب رویا و تفّال (غیب‌گویی) است. مطابق این نظر، رویاها نتیجه عمل متقابل ادراک حسی، تخیّل محاکات کننده و عقل فعّال است. اگر تخیّل محاکات کننده به «جزئیّات» حال و آینده، معقولات مفارقه و موجودات شریفه، که همه از طریق عقل فعّال وحی شده‌اند، توجه کند، نبوّت حاصل می‌شود. نبوّت هنگامی حاصل می‌شود که معرفت فلسفی «خیر» ناکافی باشد و با وحی عقل فعّال تکمیل شود.

لذا حاکم مدینه فاضله یک فیلسوف بلکه یک نبی است. زیرا وحی‌های الهی عقل فعّال به شکل محاکیات ادراکات حسی و معقولات به نبی می‌رسد؛ و می‌توان آن‌ها را به بشر آموخت. بدین نحو حاکم مدینه فاضله هم می‌تواند از براهین فلسفی استفاده کند و هم آنکه فقط به انذارهای نبویّ بپردازد. در هردو صورت حاکم باید «علم خویش را با کلام خود به نحو احسن اظهار دارد». او باید واجد استعدادهای خطابی- شعری باشد. حاکم، از طریق این استعدادها، باید بکوشد تا کسانی را که تعالیم فلسفی یافته‌اند با براهین فلسفی به یقین آورد و جمهور مردم را، که فقط نوعی «معرفت مثالی» ۱۵ دارند، با «انذارها» و «تعالیم» اقناع کند. او از آن جهت که فیلسوف است

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۶۷

می‌تواند در تعالیمش به اهل مدینه از طرق مختلف منطقی و برهانی استفاده کند و از آن جهت که نبی است می‌تواند از استعارات زبان خطابی- شعری استفاده کند. البته نباید چنین پنداشت که «انذارات» نبوّی نوعی معرفت است که کمال فلسفه را ندارد و مناسب استعدادهای اخسّ پیروان دین است. انذارات نبوّی چون به واسطه عقل فعال وحی می‌شود مکمّل معرفت فلسفی است. این امر به نحوی انجام می‌گیرد که متناسب با اکمال معرفت نظری به واسطه جهت‌گیری عملی، بینش اخلاقی، و فرزانگی است.

بنابراین دین و «جزئیات» آن محاکات و مثالی از فلسفه- از کلیات- هستند؛ در حالیکه با فلسفه یکی نیستند. ولی این باعث می‌شود که امکانات فیلسوف حاکم محدود شود: او در نسبتی که با پیروان دین یعنی جمهور مردم دارد و به خاطر محدودیت‌های موجود در معرفت فلسفی، باید یک نبی نیز باشد. لذا فلسفه و وسایل خطابی- شعری زبان خادمان ناقص فلسفه به نظر می‌آیند.

این [نظر] تبدیل جالب توجهی از سنت فکری اسکندرانی است که طبق آن فلسفه و خطا به خادم الهیات هستند. [این سنت] شاید از طریق معلّم مسیحی فارابی یوحنا بن حیلان به وی رسیده باشد. به نظر فارابی معرفت فلسفی باید به وسیله عقل فعّال و وحی نبوی تکمیل شود. و این معرفت را فقط می‌توان با استفاده از مثال‌های محاکات کننده به اهل مدینه آموخت. این محاکیّات جای اصل خود را، که فقط در شکل مثالهایی قادر ادراک و تعلیم است، می‌گیرند. لذا این مثالها متوجّه واقعیت‌اند؛ چنانکه تفکر فلسفی با ارتباط متقابل نظر و عملش چنین است. چنین مقایسه‌ای بین دین و فلسفه- فارابی دین را محاکات فلسفه می‌داند- امکان اثبات فلسفی حقیقت دینی و تحقق دینی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۶۸

معرفت فلسفی را می‌دهد. بنابراین حاکم مدینه فاضله فقط یک فیلسوف نیست؛ وی همچنین پیامبری است که با کمک وحی الهی بر مدینه حکومت می‌کند. ۱۶ این جهت تازه‌ای است در آراء یونانیان که ریشه‌های اسلامی دارد.

فارابی همچنین معرفت فیلسوف حاکم و نبی حاکم را در طبقه محاکیاتی قرار داده که پیرو حقیقت مدینه فاضله است. در اینجا به حقیقت انسان به‌عنوان «موجودی مدنی» که تکالیفی اخلاقی دارد، تاکید بسیار شده است. و این نظر مخالف متألهین اسکندرانی است که «محسوسات را ترک کرده و به معنویات روی آوردند.» فلسفه دیگر در انحصار خواص نیست و می‌توان آن را در شکل «دین» به اهل مدینه آموخت. دین به منزله محاکات فلسفه، یعنی تحقق فلسفه حقیقی که عملا جهت‌گیری شده، و اخلاق است.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۶۹

یادداشت‌ها[۱۹۶]

---

(۱)- آراء اهل مدینه فاضله، تصحیح دیتریسی، ص ۵۹.

(۲)- الالفاظ المستعمله فی المنطق، تصحیح محسن مهدی، ص ۸۷.

(۳)- همانجا.

(۴)- همان کتاب، ص ۹۱.

(۵)- همانجا.

(۶)- همان کتاب، ص ۹۲.

(۷)- کتاب الخطابه، تصحیح لا نگهد، ص ۵۷.

(۸)- همان کتاب، ص ۵۹.

(۹)- تحصیل السعادة، تصحیح شده در حیدرآباد دکن، ص ۴۰.

(۱۰)- همانجا.

(۱۱)- همانجا.

(۱۲)- ملة فاضله، تصحیح محسن مهدی، ص ۴۶.

(۱۳)- کتاب الحروف، تصحیح محسن مهدی، ص ۱۵۲.

(۱۴)- همان کتاب، ص ۱۳۲.

(۱۵)- آراء اهل مدینه فاضله، ص ۷۰.

(۱۶)- ملة فاضله، ص ۶۴.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۷۱

نتایج متعارض تفکر افلوطین

اگبرت مایر ترجمه شهین اعوانی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۷۳

خانم‌ها و آقایان

من می‌خواهم توجه شما را به افلوطین ۱ متفکر معروف نو- افلاطونی، که معمولا در سنت قرون وسطائی اسلام به شیخ الیونانی معروف است، معطوف دارم. وی پیشتاز متفکران و شخصیت‌های برجسته‌ای چون ابن سینا، سهروردی، ابن عربی و مهمتر از همه، معروفترین فرد در تاریخ تفکر ایران، یعنی ملاصدرای شیرازی است.

این که می گویم پیشتاز متفکران است به هیچ‌وجه از ارزش اصلی او نمی کاهد.

افلوطین تفکر خود را با عنوان تلفیق مشخصی از آراء و عقاید، شکل و نظام می‌بخشد. این آراء و عقاید بالطبع مستعد آن هستند که در سطوح و مراتب مختلفی تفسیر شوند و مهمتر آنکه در همان جهات گسترش یابند. این باروری و غنا، جانشینان او را بر آن داشت که در آراء و عقاید او به گرایش‌های ما بعد الطبیعی مختلفی روی آورند. آنها غالبا نظریات خود را طوری وضع می کردند که منتهی به نتایج منطقی‌ای شود که محصول جاوید عقل پویای افلوطین است.

(۱)Plotinus

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۷۴

اینجانب در بررسی اجمالی خود درباره نتایج شبهه‌انگیز در تفکر افلوطین، می‌خواهم به جوانب بسیار مهم و نکات برجسته تفکر او و نیز به موازات آن به جنبه انتقادی این جوانب که چندان قابل اهمیت نیست، اشاره کنم[۱۹۷].

البته ماده، یکی از مشکل‌ترین و بغرنج‌ترین مسائل مورد بحث افلوطین است. ماده در قوام و شکل بحت و بسیط آن‌که خالی از هرگونه کیفیت و چندی و چونی است نتیجه بسیار وحشتناکی ببار می‌آورد؛ یعنی ماده با شرّ مطلق[۱۹۸] یکسان فرض می‌شود. از سوی دیگر اگر ماده، مخلوق خدا باشد نمی‌تواند کاملا شرّ باشد؛ لااقل این چیزیست که انسان باید آن را فرض کند. اکنون جهان افلوطین دو اصل و مبدأ دارد که در بساطت محض خود به یکدیگر شباهت دارند؛ ولی در عین حال، اختلاف بسیار شدیدی میان این دو اصل و مبدأ هست از آن جهت که افلوطین بسیار مراقب است که آن اوصاف سلبی را که در مورد ماده به کار می‌برد از اوصاف سلبی‌ای که در مورد احد[۱۹۹] به کار می‌برد، ممتاز گرداند. این ما را هدایت می کند که مفهوم سلسله مراتب ما بعد الطبیعی یا وجودی او را به شکل یک لوزی یا به نحو

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۷۵

دقیق‌تر به شکل یک بیضی‌ای تصور کنیم که مرکز پیچیده و مرکب آن شامل نفس انسان است و عقل و طبیعت فواصلی را که در جهات عمودی واقع شده است، پر می‌کند در حالی که نقاطی که در دو جهت بالا و پائین واقع شده با دو اصل و مبدائی که قبلا ذکر کردیم [یعنی احد و ماده] تطابق دارد.

اما دوباره ما مسأله احد را آغاز می‌کنیم. اجازه دهید سه مسأله بحث‌انگیز را در اینجا مطرح نمائیم.

مسأله اوّل، در این‌باره که احد چیزی را ایجاد کند که ظاهرا مضمون و محتوای درونی او نیست چه می‌گوئیم و چه فکر می‌کنیم. اندیشه بسیار عجیبی است که وحدت[۲۰۰]، اصل کثرت[۲۰۱] قرار گیرد.

البته برای اجتناب از پای نهادن بر این جایگاه لغزنده، می‌توانستیم بکوشیم که آثار احد را به منزله اموری که مقارن با احد یا پیش از آن[۲۰۲] وجود دارند، تلقی کنیم؛ ولی در اینصورت نه تنها در تبیین مفهوم وحدت مطلق کمکی نمی‌کنیم، بلکه در این مورد کاملا آگاه هستیم که زیان و خسران جبران‌ناپذیری را موجب می‌شویم.

اگر ما اندیشه وحدت مطلق را رها سازیم، در موقفی هستیم که بتوانیم احد را در قیاس با کثرات موجودات و مکوّنات عالم بشناسیم.

در اینجا با مسأله دیگری مواجه خواهیم شد؛ و آن مفهوم یک اصل و مبدأ اعلاست که به نحو مرموزی محجوب مانده و نتیجه این امر، ناشناخته ماندن کامل آن است. مطمئنا هیچ کسی با تعبیر الهیات سلبی[۲۰۳] مخالفت ندارد. اگر ما در عمل اصطلاحات اثباتی و نه سلبی در مورد احد بکار ببریم، چاره‌ای نداریم که احد و آثار او را در یک

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۷۶

محدوده و قالب مشخصی بگنجانیم.

بدون‌شک جواب افلوطین نسبت به این امر چنین خواهد بود که ما خود را در افکار باطل خود در مورد احد محدود و محصور کرده‌ایم و این امر ما را به مسأله سوّم می‌کشاند: احد به‌عنوان مطلق، باید از همه حدود و قیود و شرایط محدودکننده، فارغ باشد. و از این حیث دیگر احد نمی‌تواند صرفا حد اعلای یک سلسله مراتب ما بعد الطبیعی باشد زیرا آوردن احد در درون آن سلسله مراتب، عبارت از محدود کردن او است. ولی اگر ما احد را به‌عنوان موجودی تصور کنیم که مطلقا از هرگونه حدود و قیودی متعالی است، پس میان احد و موجودات دیگر چه ارتباطی می‌تواند برقرار باشد؟

مسائل مهم دیگری که در این‌باره مطرح می‌شود مربوط به مراتب عقل[۲۰۴] و نفس[۲۰۵] است. در برخی از عبارات می‌بینیم که افلوطین سعی می‌کند که یک نظام تقدم و تأخر منطقی و در نتیجه وجودی[۲۰۶] در درون عالم معقول برقرار کند، در حالی که در مواضع دیگر، او اصرار می‌ورزد که حدود و شرایط آن عالم معقول است که چنین کوششهایی را بی‌معنی و بیهوده می‌سازد. یکی از حادترین مسائل و مشکلات عبارت از ارتباط عقل با صور معقول[۲۰۷] یا «مثل» است. و حتی در آنجا که افلوطین یک نظام تقدم منطقی را پیشنهاد می‌کند، مثلا در بحث وجود، حیات و عقل راهها و شقوق مختلفی را ارائه می‌دهد که پاسخ‌های ظاهرا متناقض و متعارضی دارند. در این بحث و در دیگر مواضع فکری افلوطین جانشینان و پیروان او بر نظامی دقیقا روشنتر، تأکید می‌ورزیدند.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۷۷

هسته مرکزی علم النفس[۲۰۸] افلوطین برخی از مسائل پیچیده‌ای را در خصوص تأثر ناپذیری نفس از خود بروز می‌دهد.

یا مبلیخوس، از پیروان افلوطین، پیرامون این امر که افلوطین به عنصر هبوط ناکرده‌ای در درون نفس قائل بود، استثنای خاصی قائل شد. البته مسائل دیگری درباره هبوط نفس[۲۰۹] به این عالم وجود دارد که حلّ آنها چندان آسان نیست. حتی اگر ما انسجام تلاش افلوطین را در نشان دادن اینکه این امر نتیجه یک قانون کلی و نیز انگیزه‌ای غیر معقول است بپذیریم، ما نمی‌توانیم به وضوح

دریابیم که چگونه چنین انگیزه‌ای می‌تواند در نفسی که فارغ از تأثیر بدن است، وجود داشته باشد.

این مسأله از نظر افلاطون با مسأله دیگری ارتباط دارد و آن عبارت از این است که آیا نفس در آن حالت بحت و بسیط خود، معقول است یا آنکه یک عنصر و رکن نامعقولی را نیز شامل می‌شود. معهذا در مورد اصل و مبدأ و نیز واپسین غایت آن نفس غیر معقول، افلوطین اصلا دقت نشان نمی‌دهد. انسان باید بسیار به مغز خود فشار آورد تا قادر باشد که بفهمد ماهیت واقعی و حد فاصل میان نفس بطور کلی و عالم عقل وجود دارد. چنان‌که برخی از عبارات نشان می‌دهد، هرگونه وجه تمایزی میان این دو [نفس و عقل] ناپدید می‌شود.

این مسأله که هیچ‌وجه تمایز مطلقی در درون عالم نفوس و عالم عقل وجود ندارد، از قول او مبنی بر اینکه هر نفسی شامل همه کلمات عقلی و بذرهای هسته‌ای است که در مرتبه نفس منشاء عمل و تأثیرند، ناشی می‌شود.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۷۸

همین امر است که مسأله تناسخ[۲۱۰] نفس انسان را به صورت نفس حیوانی امکان‌پذیر می‌سازد. برعکس، از آنجا که هر نفسی شامل همه عالم معقول است، نفس می‌تواند با سعی و کوشش ارتقاء یابد تا بدانجا که به وحدت محض و کامل با عالم عقل نائل شود و بنابراین از حد و مرز نفس تعالی یابد. و چون نفوس الهی دائما در حالت وحدت هستند، وجه تمایز میان نفس و عقل، به‌عنوان دو اقنوم، ظاهرا متلاشی می‌شود. در ضمن باید گفت که اگر ما فراتر رفته و اقانیم دوّم و سوّم را به‌عنوان مظاهر ناقص ذات احد تلقی کنیم، مسأله‌ای را که در پیش مطرح شد، یعنی ارتباط میان احد و موجودات دیگر، اصلا پیش نخواهد آمد. پس داعیه‌ای که افلوطین را به چنین رأی و عقیده‌ای می‌خواند، بسیار قوی بود.

به این ترتیب اگر برای پیروان و جانشینان افلوطین ضروری بود که در مورد نکاتی که افکار و آراء او مبهم به نظر می‌رسید، دقت بیشتری نشان دهند، توضیح و توجیه نظام منطقی استدلالها و براهین او نیز از ضرورت کمتری برخوردار نبود. نیازی به گفتن نیست که روش منصفانه او نسبت به متون و آثار افلاطونی توجه شدیدی را در میان پیروان او برانگیخت. حتی در آنجا که تفسیر افلاطون به نظر آنها نمودار آراء و عقاید خود افلاطون بود، این تفسیر به نحو ثابت و لا یتغیری مبتنی بر جزئی و بخشی از متن اصلی بود و غالبا مبتنی بر چند عبارتی بود که از متن اصلی اخذ و اقتباس شده بود. پیروان افلوطین مسائل مشابهی را در مورد استفاده بسیار نامنظم و اتفاقی او از اسطوره‌های یونانی برای توجیه مابعد الطبیعه خود بنا به اقتضای موقعیت مطرح ساختند؛ ولی بدون کوشش برای تفسیر رمزی یا تأویل منظم.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۷۹

در پرتو هدف نوافلاطونیان متأخر برای حفظ و ابقای شکلهای سنتی عبادت که افلوطین آنها را برای فیلسوفان غیرضروری تلقی می‌کرد، موقف افلوطین حتی ناخرسندتر بود، ولی آیا انسان معمولی به طرق سهل‌تری برای نجات و رستگاری، که افلاطون برای او مجاز دانسته بود، و افلوطین برای او ارائه می‌کرد احتیاج نداشت؟ و حتی برای برگزیدگان و نخبگان معنوی آیا فلسفه بهترین راه نجات و رستگاری بود؟ در اینجا نیز فقط اقلیتی از نوافلاطونیان متأخر، از مؤسس مکتب و حوزه او پیروی کردند. به این ترتیب حوزه نوافلاطونی متأخر، دو روند عمده را از خود نشان می‌دهد: در جنبه عملی بیش از پیش بر علم طلسمات و از جنبه نظری، به تفکر مدرسی فزاینده‌ای تأکید می‌ورزید که این تفکر نیز بنوبه خود، هم بر برهان منطقی و هم بر کاربرد مفهومی و به عبارت دقیقتر حداقل بر متون، بر تمامی متونی که البته چیزی جز منابع سنتی نبود، تکیه داشت. از اینرو اگرچه افلوطین بزرگترین فیلسوف جهان باستان بود، او هرگز نمی‌توانست مرجع مطلق برای نوافلاطونیان متأخر باشد. حتی اگرچه مابعد الطبیعه آنها از جهات بسیاری صرفا بیش از یک سلسله تعلیقات و پانوشتهائی بر تساعیات او نیست (من جمله «تعلیقاتی» که در سطح بسیار دقیق توسط ابن سینا نوشته شده است).

فورفوریوس هم نمی‌توانست مرجع اعلا برای نوافلاطونیان متأخر باشد زیرا گرچه روش او مدرسی‌تر از استادش است، ولی به اندازه کافی منظم نیست و این وظیفه به عهده یامبلیخوس گذاشته شد که قالب تفکر بعدی نوافلاطونی را مشخص کند.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۸۱

احکام تحلیلی و تألیفی یا معانی ذاتی و لازم

اشاره

محمد یاسین عریبی

ترجمه شهرام پازوکی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۸۳

(مقایسه‌ای میان کانت و غزالی)[۲۱۱]

اشاره

تحلیل احکام نزد کانت و غزالی بسیار شبیه می‌نماید، گرچه در وضع اصلاح تفاوت‌هایی میان آن دو به چشم می‌خورد: غزالی اصلاح «معنای ذاتی» را به کار می‌برد و کانت به جای آن اصطلاح «تحلیلی» را. غزالی «معنای لازم» را استفاده می‌کند و کانت «تالیفی» را؛ و به جای اصطلاح «احکام تحلیلی» کانت، غزالی «نسبت معانی لازم به معانی ذاتی»[۲۱۲] را به کار می‌برد.

در تاریخ تفکر اسلامی تعارض عظیمی در باب احکام تحلیلی و ترکیبی در منطق، طبیعیات، ریاضیات و خصوصا در مابعد الطبیعه به چشم می‌خورد. اختلاف اصلی میان خود متکلّمان و بین متکلّمان و فلاسفه درباره نسبت خداوند با وجودش بود. ابن سینا و فارابی که «برهان وجودی» بر اثبات وجود خداوند را برای اولین بار اقامه کردند، و بعدها آن را نزد آنسلم و دکارت می‌یابیم، مدعی بودند که «خداوند

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۸۴

وجود دارد» یک حکم تحلیلی است ۲. مثلا، ابن سینا می‌گوید وقتی می‌گوئیم: «واجب الوجود بالذات (خدا)[۲۱۳]، بدین معناست که او وجود دارد».

فارابی و غزالی، هردو به صورت احکام سلبی و ایجابی، وحدت ضروری (ذات) خداوند را با وجودش اثبات کردند. ذات او با وجودش وحدت دارد. بنابراین، «خداوند وجود دارد» یک حکم تحلیلی است ۳. ابن سینا بر آن بود که طبیعیات خود را بر مبنای مابعد الطبیعه قرار دهد. از اینکه درباره خداوند به‌طور مطلق گفته شود:

«واجب الوجود نسبت به مخلوقات خود[۲۱۴]»، وجود عالم به‌عنوان معلول ضرورتا لازم می‌آید. قوانین طبیعی به علت فاعلی متکی است و این خود ناشی از وجود خداوند است. پس اگر علت فاعلی «ترکیبی» است، باید ذاتی باشد. غزالی این مدّعا را که «حکم وجودی» تحلیلی است، رد کرد. او منکر آن شد که مفهوم خداوند با وجودش متحد است. به عبارت دیگر، او محمول بودن وجودی وی [خداوند] را رد کرد.

مثلا او می‌گوید: «وجوب وجود با خود وجود یکی نیست ... پس چگونه وجوب وجود او می‌تواند با وجودش یکی باشد تا بتوان وجوب وجودش را نفی و وجودش را اثبات کرد؟» ۴ بنابراین غزالی منکر ضرورت احکام تالیفی در علوم طبیعی می‌شود. او ارتباط

بین احکـام تـام و تحلیلی را، که ابن سـینا نظریـاتش را بر آن اسـاس ساخته بود، انکار می کنـد. انتقادات وی از ابن سـینا درباره علل فاعلی باعث شد که به بررسی این احکام در منطق، ریاضیات، طبیعیات، و مابعد الطبیعه بپردازد. وی در اثناء این بررسی به این نتیجه رسید که اصل عدم

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۸۵

تنـاقض محـک لازمی در متمایز ساختن احکام تحلیلی از تالیفی است. ۵ احکـام ریاضـی تالیفی است، ولی فقط از آن حیث که این احکام برخلاف احکام طبیعی و مابعد الطبیعی است.

وقتی کانت را با غزالی مقایسه می کنیم، می‌بینیم که آنها خیلی شبیه هم هستند. کانت در دوران قبل از «نقادیش» نسبت موجود میان احکـام تحلیلی و تالیفی را مشـخص ساخت که نزد ولف[۲۱۵] و بومگارتن[۲۱۶] هم این را می‌یـابیم. او در رسـاله تحقیق (۱۷۶۵)، ماننـد غزالی، اثبـات کرده است که ارتبـاط میـان علت و معلول ضـروری نیست؛ بـدین معنـا که احکام علوم طبیعی تالیفی است ولی ضروری نیست. وی ابتدا در کتاب نقد عقل محض خویش از طریق منطق اسـتعلایی اثبات کرد که همه احکام علوم طبیعی ضروری است، و اصل عدم تناقض نیز ابزاری است که از آن برای متمایز ساختن احکام تحلیلی و تالیفی استفاده می‌شود.

در این مقاله من به مقایسه (آراء) کانت و غزالی آن‌طور که در کتب معیار العلم و محک النظر غزالی و نقـد عقل محض و تمهیـدی بر هر مابعد الطبیعه آینده کانت آمده است، می‌پردازم و این تحقیق را به دو بخش تقسیم می کنم:

۱- معانی ذاتی یا احکام تحلیلی ۲- معانی لازم یا احکام تالیفی.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۸۶

معانی ذاتی یا احکام تحلیلی

اشاره

همـانطور که توضـیح دادیم معـانی ذاتی یـا احکـام تحلیلی بر مبنـای اصـل عـدم تنـاقض تعریف می‌شونـد. در نتیجه میـان موضوع و محمول نسـبتی است که یا «مطابقت»[۲۱۷] است، ماننـد الف الف است، و یا «شـمول»[۲۱۸] است ماننـد الـف ب، ب است. غزالی، بـاتوجه به این دو نسـبت، در تعریف معـانی ذاتی یـا احکـام تحلیلی دو اصـل را در نظر دارد؛ کـانت نیز برای تمایز احکام تحلیلی از احکام تالیفی دو تعریف بیان می کند.

۱- اصل اول در تعریف احکام تحلیلی

الف: غزالی

غزالی بر آن است که به مقایسه نسبت معانی (با اشیاء) بپردازد:

معـانی‌ای که در تصـور شـیء ضـروری نیست- گرچه وجـود شـیء بسـتگی به وجود آن معنـا دارد- لازم است (تحلیلی نیست)؛ اما معـانی‌ای که منـدرج در مفهوم موضوع است، «ذاتی» یا «تحلیلی» است. معانی لازم شـرط وجود موضوع است اما شـرط تصور (آن) نیست.

غزالی این اصل را بـدین صورت شـرح می‌دهـد: «هر معنایی که لازمه وجود شـیئی است ولی بدون تصورش آن شـیء مفهوم است، لازم است مثلاـ مـا می‌توانیم انسـان را به‌عنوان انسـان و جسم را به‌عنوان جسم بفهمیم، بـدون تصور آنکه آنهـا مثلا مخلوق هسـتند.

مخلوق بودن برای هر دوی آنها لازم است.» ۶ «و اگر انسان را بدون حیوان بودنش تصور کنیم، نمی‌توانیم انسان را فهم کنیم. بنابراین آنچه در فهم انسان

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۸۷

ضروری است این است که نباید حیوان بودنش را سلب کرد؛ ولی برای درک مفهوم انسان، درک مخلوق بودن او ضروری نیست. پس آنچه هم در وهم و هم در وجود سلب ناشدنی است، ذاتی است و هر چه که بتوان آن را در وهم سلب کرد، نه در وجود، لازم و غیر ذاتی است.» ۷

در قسمت اول، غزالی می‌کوشد تا معانی را به ذاتی و لازم تقسیم کند. این کار را می‌توان از طریق نسبتی که بین موضوع و محمول است انجام داد. این نسبت می‌تواند یک نسبت مطابقت مانند الف الف است باشد؛ مثل «انسان انسان است» یا «جسم جسم است». به این معنا که وقتی «انسان» را به «حیوان ناطق» یا جسم را به «ممتد بودن» توصیف می‌کنیم، معنای جدیدی به انسان یا جسم نیفزوده‌ایم؛ ولی، در مقایسه با آن، وقتی می‌گوییم «جسم مخلوق است» یا «انسان مخلوق است» نسبت بین موضوع و محمول نسبت مطابقت یا شمول نیست. پس می‌توان از این تعریف پی به‌معنای انسان برد؛ حتی اگر از اینکه او خلق شده است غافل باشیم یا به غلط بپنداریم که او خلق نشده است. به همین نحو معنای خلقت را نیز محمول جسم می‌یابیم؛ زیرا خلقت شامل ذات جسم نمی‌شود و می‌توان «جسم» را بدون دانستن اینکه مخلوق است تصور کرد. صفت مخلوق بودن برای موضوع ذاتی نیست بلکه لازم آن است.
قسمت دوم [کلام غزالی] که با «اگر» شروع می‌شود استدلال اصلی وی را دربرمی‌گیرد که در آن، میان معانی ذاتی و لازم فرق می‌نهد. قاعده یا اصل کلی در این استدلال اصل عدم تناقض است. به این ترتیب که قول به اینکه «انسان حیوان نیست» متناقض است؛ زیرا صفت حیوان بودن برای فهم اینکه انسان چیست ذاتی است. اگر

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۸۸

شما فهم نکنید که حیوان چیست یا اگر از دانستن آن امتناع کنید، نمی‌توانید بفهمید انسان چیست. ۸

سلب مفهوم حیوان بودن منجر به نفی مفهوم انسان می‌شود. در اینجا غزالی اصطلاح «ضروری» را به کار می‌برد که به‌معنای ضرورت منطقی است و در اصل عدم تناقض آن را تعریف می‌کند.

فهم انسان نیاز به فهم حیوان دارد. اما اینکه بتوان انسان را بدون تصور مخلوق بودنش تصور کرد منجر به تناقض نمی‌شود. پس معنای خلقت لازم [انسان] است نه ذاتی آن.

جمله آخر [کلام غزالی] که با «پس» شروع می‌شود نتیجه تعریف وی از معانی ذاتی است که ما آن را به این بیان که محمولی که معنایش در تصور موضوع ضروری است باید ذاتی آن باشد، خلاصه می‌کنیم. به تعبیر کانت، این حکم باید تحلیلی باشد؛ اما اگر معنای محمول در تصور موضوع ضروری نیست، حکم باید تالیفی باشد.

ب: کانت

کانت در کتاب تمهیدی بر هر مابعد الطبیعه آینده خود، احکام تحلیلی و تالیفی را تعریف کرده، میان این احکام فرق نهاده و خصوصا نسبت میان محمول و موضوع را مورد توجه قرار داده است. به قول او: «محمول احکام تحلیلی مبیّن چیزی نیست جز آنچه که قبلاـ در مفهوم موضوع واقعا متصوّر بوده است ... وقتی می‌گوئیم «هر جسمی دارای امتداد است»، چیزی به تصور خود از جسم نیفزوده‌ایم بلکه فقط آنرا تحلیل کرده‌ام زیرا قبل از آن‌که حکمی صادر شود امتداد واقعا در این تصور وجود داشته است؛ بنابراین این حکم تحلیلی است. اما این حکم که «هر جسمی دارای وزن است» محمولش شامل امری است که در مفهوم

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۸۹

کلی جسم واقعا متصوّر نبوده است، و افزوده شدن آن امر به تصوّر ما (از جسم) علم ما را توسعه می‌دهد و بنابراین باید تالیفی نامیده شود.» ۹

این نحو تعریف احکام مبتنی بر این فرض است که اگر محمول احکام تحلیلی معنای ذاتی موضوع باشد- مانند نسبت میان جسم و امتداد که «امتداد» محمول ذاتی جسم است- نسبت میان موضوع و محمول مانند الف الف است، می‌باشد. وقتی در مورد این فرض، کانت و غزالی را مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم که غزالی از مثال «جسم، جسم است» برای معنای ذاتی استفاده می‌کند و کانت از «هر جسمی دارای امتداد است». هردو مثال شبیه به هم هستند و در هردو آنها محمول‌ها فقط مبیّن آن چیزی است که در موضوع است. کانت برای معانی لازم به‌عنوان احکام تالیفی، که در آن محمول مندرج در موضوع نیست، مثال «هر جسمی دارای وزن است» را می‌آورد و غزالی مثال «هر جسمی مخلوق است» را. «خلقت» و «وزن» هردو محمول‌هایی است که مندرج در مفهوم موضوع، یعنی جسم، نیست.

کانت پس از توضیح این تعریف می‌کوشد تا این نظر خود را که «اصل مشترك همه احکام تحلیلی قانون عدم تناقض است» اثبات کند. او در ضمن این اصل احکام تحلیلی را تحلیل، و از دو اصطلاح «ضرورت» و «مندرج» استفاده می‌کند. به قول او: «محمول یک حکم تحلیلی موجبه در مفهوم موضوع آن مندرج است و سلب آن (از موضوع) مستلزم تناقض است. به همین نحو، بنابر اصل تناقض، در یک حکم تحلیلی سالبه متضّاد [محمول] نیز ضرورتا از موضوع سلب می‌شود ...» ۱۰

پس چنین می‌توان گفت که کانت و غزالی هردو بر ارتباط مفهوم ضرورت با اصل عدم تناقض تاکید کرده‌اند. همانطور که تصور انسان

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۹۰

بدون تصور حیوان بودنش ناممکن است، تصور جسم بدون امتداد هم ناممکن است. به تعبیر غزالی «امتداد معنای ذاتی جسم است و نمی‌توان [جسم را] بدون امتداد تصور کرد؛ در حالیکه معانی لازم مانند وزن و خلقت و غیره چنین نیستند».

کانت پس از آنکه نسبت احکام تحلیلی را با اصل عدم تناقض به عنوان یک معیار مورد بحث قرار داد، چنین نتیجه گرفت: «به این دلیل قاطع، تمام احکام تحلیلی پیشینی است حتی اگر مفاهیم تجربی باشد.» ۱۱

منظور کانت از اصرار در اینکه معیار سنجش احکام تحلیلی اصل عدم تناقض است، این است که این احکام را می‌توان بلاواسطه و بدون هیچ برهان نظری یا استدلال شناخت. غزالی نیز مانند کانت تاکید می‌کند که نسبت معانی ذاتی بدون هرگونه قیاس یا برهان نظری برقرار است. همانطور که کانت از مفهوم «پیشینی» استفاده می‌کند، غزالی نیز همان را در معیارهای خود در احکام تحلیلی به کار می‌برد.

۲- معیار دیگری در تعریف معانی ذاتی یا احکام تحلیلی

الف: غزالی

به نظر غزالی بعضی از معانی لازم را به دشواری می‌توان از معانی ذاتی متمایز ساخت. در احکام ریاضی وقتی می گوئیم «هر عددی یا مساوی [عدد] دیگر است یا متفاوت از آن است»، تساوی یا تفاوت لازم عدد است و ذاتی آن نیست؛ اما تشخیص آن بسیار مشکل است زیرا تساوی شبیه تطابق است. به این دلیل، غزالی، در پی آن بود که معیار دیگری برای تعریف معانی ذاتی پیدا کند

که بر استقرار متکی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۹۱

باشد. به قول او «هر معنایی را که در ذهن خود تصور کنی و در نسبت آن با شیئی شک کنی که آیا آن معنا لازم آن شئ است یا ذاتی آن است، اگر نتوانستی ذات آن شئ را بدون فهم آن معنا بفهمی، آن معنا ذاتی است، مثل نسبت میان حیوان و انسان که وقتی پی بردی آنها چیستند، بدون فهم اینکه انسان حیوان است نمی‌توانی انسان را بفهمی. و اگر بتوانی ذات شیء را بدون فهم آن معنا یا غفلت از آن معنا بفهمی، [آن معنا] غیر ذاتی است.» ۱۲

نسبت میان موضوع و معنای ذاتی آن، پیشینی است. غزالی می‌کوشد تا این نسبت را با معیار دومی که نسبت معانی اعمّ به اخصّ است، توضیح دهد. بدون فهم معانی اعمّ نمی‌توان معانی اخصّ را فهمید. به عبارت دیگر، بدون فهم اینکه حیوان چیست نمی‌توان فهمید که انسان چیست. او در کتاب مقاصد الفلاسفه خویش این نسبت را در تعریف خود از محمول که «معرف موضوع است» شرح می‌دهد.

«محمول مندرج در تعریف موضوع است» ۱۳ بدین معنا که الف مندرج در مفهوم الف ب است و این معرفت پیشینی است. بنابراین نیازی به براهین تجربی یا نظری برای تحکیم این نسبت نیست و این معرفت بلاواسطه است. اما وقتی می‌گوئیم «انسان مخلوق است» این نسبت شبیه به نسبت ب مستلزم الف است یا الف مندرج در الف ب است، نیست.

معنای مخلوق بودن لازم مفهوم انسان است. به‌طور خلاصه، غزالی می‌کوشید تا در این معیار نسبت تحلیلی را از طریق استلزام شرح دهد.

به این معنی که یک معنا مندرج در دیگری است یا معنای دیگر شامل این معنا می‌شود. در حالی که در اولین معیار، نسبت مطابقت است در معیار دوم این نسبت استلزام است. ۱۴

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۹۲

ب: کانت

کانت در مقدمه‌اش بر کتاب نقد عقل محض به شرح اختلاف بین احکام تحلیلی و تالیفی می‌پردازد. به قول او: «محمول ب یا جزء موضوع الف است یا خارج از مفهوم آن؛ گرچه در واقع با آن ارتباط دارد. در مورد اول من حکم را تحلیلی می‌نامم و در مورد دوم تالیفی.

بنابراین احکام تحلیلی (ایجابی) احکامی است که در آنها نسبت بین محمول و موضوع نسبت هو هویت است و (احکامی) که نسبت هو هویت ندارند باید تالیفی نامیده شوند.» ۱۵ کانت بر آن است که معانی ذاتی را از طریق وحدت موضوع و محمول توصیف کند؛ چنانکه می‌گوئیم: «بعضی حیوانات انسانند». وی می‌کوشد این نسبت را از طریق مفهوم «اندراج» روشن کند؛ مانند اینکه می‌گوئیم «هر انسانی حیوان است». این نسبت، نسبت اخصّ به اعمّ است و بدان معناست که برای فهم اینکه انسان چیست باید از پیش بدانیم که حیوان چیست؛ یا اینکه وقتی می‌گوئیم «کل بزرگتر از جزء است» تا تصوری از اینکه کل چیست نداشته باشیم نمی‌توانیم اجزاء را به‌عنوان اجزاء درک کنیم.

خلاصه مطالب

کانت و غزالی هردو معتقدند که نسبت بین موضوع و محمول مبتنی بر اصول هو هویت و استلزام است و این دو معیار مبتنی به اصل

عدم تناقض است و در نتیجه احکام تحلیلی ضروری و پیشینی است.

هردوی آنها مثالهای مشابهی هم در این‌باره زده‌انـد، چنانکه مثال «مثلث شـکلی است که دارای سه ضـلع است» را هم در کتاب نقد عقل محض کانت و هم در کتاب معیار العلم غزالی می‌بینیم و کانت و غزالی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۹۳

معتقدنـد که این حکم تحلیلی است. در جایی که کانت می‌گویـد «هر جسم دارای امتـداد است» غزالی از تعریف متکلمین اسـتفاده می‌کند که «جوهر مادی جوهری است که دارای امتداد است» و این شبیه به قول دیگر وی است که «جسم جسم است».

کانت و غزالی هردو می‌خواهنـد «تعریف» ارسـطوئی را اساس احکام تحلیلی قرار دهند. مثلا، این حکم تحلیلی کانت که «طلا فلزی زرد است» ۱۶ شبیه این حکم غزالی است که «اراده صفتی است که دارای قوه تمییز چیزی از دیگری است.» ۱۷

کوتورا[۲۱۹] ۱۸ سـعی کرد تا رابطه‌ای بین احکام تحلیلی کانت و «نظریه معنی» لایب نیتز پیـدا کنـد. لایب نیتز معتقد بود که معنای ذاتی، محمولی است که مندرج در موضوع است. «محمول مندرج در موضوع است»[۲۲۰] ۱۹ لایب نیتز هنگام تحلیل تعریف انسان، به‌عنوان حیوان ناطق، به نتایجی رسید که شبیه تحلیل غزالی در کتاب مقاصد الفلاسفه است. وی در بخشی از آن کتاب می‌کوشد تا معـانی ذاتی را در دو قسـمت شـرح دهـد: ۱- محمـول منـدرج در تعریـف موضـوع است؛ «محمـول منـدرج در تعریـف موضـوع است»[۲۲۱] ۲۰. مثـل «انسان حیوان ناطق است.» ۲- موضـوع منـدرج در تعریف محمول است؛ «موضوع منـدرج در تعریف محمول است»[۲۲۲]. مثل «بعضی حیوانات انسان هستند».

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۹۴

غزالی در کتاب معیار العلم می‌خواهـد معانی ذاتی را از طریق هردو این مفاهیم توصیف کنـد: ۱- اندراج، مانند: الف مندرج درب است؛ مثلا «انسان حیوان ناطق است». ۲- مطابقت، مانند: الف الف است؛ مثلا «بعضـی حیوانات انساننـد». معیار این معانی ذاتی اصل عدم تناقض است که نزد کانت به‌عنوان معیاری برای احکام تلقی می‌شد.

معانی لازم یا احکام تالیفی

اشاره

کـانت و غزالی هردو خود را از دیگران، به موجب این نوع ایضاح در احکام و تقسیم آنها، متمایز ساختنـد. هردو آنها معتقدنـد که علت فاعلی متکی به اصل عدم تناقض نیست و حکمی تالیفی است. در نتیجه اصل معیت و توالی مسـتقل از اصل عدم تناقض اسـت و احکـام مربوط به زمـان و مکـان تـالیفی است. در مقـایسه بـا هیوم و لاـیب نیتز، کانت و غزالی احکام ریاضـی را تالیفی می‌داننـد.

غزالی احکام تالیفی را به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱- احکام تالیفی که معانی لازم ضروری دارند. مانند: احکام هندسی و حسابی.

۲- احکامی که متّکی به معانی وجودی هستند، یعنی احکام فیزیک و فلسفه.

کانت و غزالی تصورشان از احکام تالیفی بسیار شبیه است.

اختلاـف عمـده بین کـانت و غزالی این است که به نظر کـانت همه احکـام علوم طبیعی ضـروری است. قواعـدی برای تمییز احکـام تالیفی از احکام تحلیلی نزد کانت و غزالی وجود دارد. غزالی در کتاب محک النظر قاعده‌ای برای احکام هندسـی دارد که بنابر آن «شـکل کمیت نیست» و در معیار العلم می‌گویـد «هر عدد یا مساوی غیر خود است یا از غیر خود متفاوت است؛ پس باید لازم و غیر ذاتی باشد» ۲۱.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۹۵

این قاعده معرّف این است که احکام حساب تالیفی است. وی در اثبات اینکه احکام علوم طبیعی و ما بعد الطبیعی تالیفی است، از این قاعده که «وجود ماهیت نیست» استفاده می کند.

کانت نیز قاعده مشابهی دارد که در کتاب نقد عقل محض خویش آن را به کار برده است و آن اینکه «تمام قضایای وجودی تالیفی است». ۲۲ باتوجه به این قواعد، بد نیست که در اینجا به بررسی احکام تالیفی نزد کانت و غزالی بپردازیم و موارد اختلاف و شباهت بین این دو نظریه را دریابیم.

۱- احکام هندسی

الف- شکل کمیت نیست.

باتوجه به این اصل می‌توانیم بفهمیم که نزد کانت و غزالی احکام هندسی تالیفی است. و در مقایسه با آنها می‌بینیم که لایب نیتز معتقد است که احکام ریاضی، تحلیلی است. او سعی کرد تا اصل متعارف و مصادرات در هندسه را با اصل عدم تناقض اثبات کند، اما موفق نشد.

غزالی احکام تالیفی را معانی‌ای می‌داند که ذاتی نیستند، وی در کتاب معیار العلم می گوید: «اگر بتوانی ذات شیئی را بدون فهم معنای آن

بفهمی یا فرضا بتوانی از معنای آن غافل شوی، بدان که آن (معنا) ذاتی است. و اگر این معنا [از ذات آن شیء] جدا نشدنی باشد، مانند اینکه زوایای مثلث دو قائمه است، لازم است.» ۲۳ مقصود غزالی بیان این است که یک شکل، مثل مثلث، شامل کمیّت ۱۸۰ درجه نمی‌شود. پس می‌توان ذات مثلث را بدون تصور کمیّتش تصور کرد.

به عبارت دیگر وقتی که موضوع کیفیت است و محمول کمیت، محمول مندرج در موضوع نمی‌شود. شبیه به مثال هندسی‌ای که غزالی

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۹۶

زده است که «زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است» مثال کانت است که «خط مستقیم کوتاهترین فاصله بین دو نقطه است». در این مثال «مستقیم» کیفیت است و «کوتاه» کمیت؛ چنانکه «کوتاهترین فاصله» نیز کمیّت است. به عبارت دیگر، خط مستقیم «مقدار» نیست ولی «کوتاهترین فاصله» هست.

وقتی که مثال غزالی- زوایای مثلث- را با مثال کانت- خط مستقیم- مقایسه می کنیم، می‌بینیم که هردو شبیه به هم هستند. سه زاویه [مثلث] مساوی با یک خط مستقیم است. زاویه نیم صفحه که مساوی ۱۸۰ درجه است کوتاهترین فاصله بین دو نقطه است. وقتی کانت می گوید: «کمیّت، کیفیّت نیست» همان مطلبی را ادّعا می کند که غزالی در قول خود «شکل مقدار نیست» ادّعا کرده است.

الف) غزالی در معیار العلم می‌کوشد تا آنچه را که ذاتی مثلث است از آنچه لازم آن است تفکیک کند. او اظهار می کند که شناخت لوازم مثلث مشکل نیست. برای مثال می گوید: «لوازمی هستند که می‌توان آن‌ها را تصور کرد. مثلا زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است، از [معانی] لازمی است که علم به آن از طریق قیاس منطقی حاصل می‌شود.» ۲۴

مثلث شامل سه زاویه است اما ۱۸۰ درجه بودن زوایای مثلث ذاتی آن نیست. ماهیت مثلث شامل زوایائی است که شکل هستند نه مقدار و این معنا لازم [مثلث] است. او می‌خواهد مثلث را به صورت شکلی تعریف کند که دارای سه خط مستقیم است. ۲۵ او همچنین متذکر می‌شود که «درست نیست که بگوئیم ماهیت مثلث شکلی است که مساوی ۱۸۰ درجه است؛ زیرا این مقدار لازم مثلث است.» ۲۶

غزالی مدّعی است که هندسه اقلیدسی تالیفی، اوّلی، و ضروری است. غزالی احکام تالیفی را به دو نوع تقسیم می کند: احکام

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۹۷

وجودی و احکام ضروری. احکام فیزیکی وجودی، و احکام ریاضی ضروری هستند.

ب) کانت ضمن تحلیل مفهوم مثلث روشن ساخت که از مفهوم مثلث می‌توان معنای ذاتی آن را استنتاج کرد ولی معنای لازم آن را نمی‌توان. او می گوید: «فرض کنیم مفهوم یک مثلث را به فیلسوفی بدهند و او را واگذارند تا با روش خود بیابد که نسبت زوایای آن با زاویه قائمه چیست. در پیش روی او تصوری است از شکلی که با سه خط مستقیم محدود شده است و دارای سه زاویه است. او هرچه بیشتر درباره این مفهوم تأمّل کند به چیز جدیدی نخواهد رسید». ۲۷

کانت در این مثال می‌خواهد توضیح دهد که با تصور مثلث می‌توان پی برد که دارای سه خط مستقیم و سه زاویه است ولی نمی‌توان پی برد که مجموع زوایای آن برابر با ۱۸۰ درجه است، زیرا کیفیّت کمیّت نیست.

کانت و غزالی، هردو، احکام هندسه اقلیدسی را تالیفی می‌دانند؛ زیرا نمی‌توان اصول متعارف این هندسه را اثبات کرد. هردو آنها معتقدند که هندسه اقلیدسی مطلق و ضروری است. به قول غزالی «اگر به کمک حیله‌ای بتوان زوایای مثلث را از دو قائمه کمتر یا بیشتر کرد، مثلث دیگر مثلث نخواهد بود». ۲۸

۲- [احکام مربوط به] حساب

الف- اینکه هر عددی یا مساوی غیر از خود است یا متفاوت از آن، «لازم» است و «ذاتی» نیست.

با تامل در قاعده فوق که در معیار العلم آمده است، می‌توان دریافت که غزالی قضایای حساب را از نوع احکام تالیفی می‌داند. او در

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۹۸

معیار العلم می‌کوشد تا روشن کند که «در تعریف اعداد چه چیزی خطاست. در نظر او خطاست که [در تعریف] جزء را به جای جنس بیاوریم و مثلا ده را به پنج به علاوه پنج تعریف کنیم.» ۲۹

این نوع تعریف اعداد تعریف درستی مثل تعریف انسان که «حیوانی ناطق است» نیست.

با مقایسه این دو تعریف می‌بینیم که تعریف اخیر قائم به ذات است. نمی‌توان انسان را بدون فهم ذاتش، که حیوانی ناطق است، فهمید. بنابر اظهار غزالی: «اگر نتوانی بفهمی که حیوان چیست یا از فهمیدن آن امتناع‌ورزی، نمی‌توانی بفهمی که انسان چیست. اگر بفهمی که انسان چیست، به فهم حیوان خاصّی رسیده‌ای. بدین معنا که حیوان بودن ضرورتا در تصور تو مندرج است.» ۳۰

برخلاف تعریف اخیر، می‌توان عدد ۵+ ۵ را فهمید. می‌توان عدد ۵ را بدون در نظر گرفتن اینکه جزئی از عدد ۱۰ است، فهمید. زیرا مفهوم ۵ در ذات ۱۰ مندرج نیست. در نتیجه احکام حساب که قائم به کیفیت است کم‌وبیش احکامی تالیفی است.

ب- بنابر ادعای کانت، احکام حساب تالیفی است.

وی در تمهید این نوع احکام را، مانند غزالی، مورد بحث قرار داده است. به قول او: «... مفهوم مجموع ۵+ ۷ فقط در برگیرنده اتحاد این دو عدد در عددی واحد است، بدون اینکه تامل شود که چه عددی بخصوصی این دو را متحد می‌کند. مفهوم ۱۲ به هیچ‌وجه از تفکر در اجتماع دو عدد ۵ و ۱۲ تصور نمی‌شود، و با تحلیل مفهوم این مجموعه نمی‌توان به ۱۲ رسید.» ۳۱

مقصود کانت در اینجا این است که می‌توان اعداد ۵ و ۷ را بدون تصور عدد ۱۲ تصور کرد. ذات عدد ۱۲ در اعداد ۷ و ۵ مندرج نیست؛

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۳۹۹

زیرا می‌توان این اعداد را بدون تصور اینکه مساوی با عدد ۱۲ هستند، تصور کرد.

به‌طور خلاصه، در نظر کانت، احکامی از قبیل ۱۲- ۷+ ۵ تالیفی است و با افزودن متعاقب اعداد، به عدد ۱۲ می‌رسیم ولی می‌توانیم اعداد را به طرق دیگری بیفزایم؛ چنانکه بگوئیم:

۵+ (۶+ ۱) یا ۷+ (۱+ ۴)- ۱۲ و غیره.

همین نتیجه را نیز نزد غزالی می‌توان یافت، زیرا عدد ۵+ ۵ نیز ذات عدد ۱۰ نیست و می‌توان گفت ۶+ (۱+ ۳) یا ۵+ (۱+ ۴)- ۱۰ و غیره. کانت و غزالی، هردو، متذکر شده‌اند که قضایای علم حساب را باید منطقا استنتاج کرد. مثلا به نظر غزالی می‌توان بلافاصله دریافت که عدد ۲، یک سوم عدد ۶ است اما فهم اینکه عدد ۲۲، یک سوم ۶۶ است بدون تقسیم ۶۶ و استنتاج آن آسان نیست. علی رغم این که این آگاهی تالیفی است، چون محتاج به استنتاج منطقی است، پیشینی است. ۳۲ این مساله را کانت هنگام اظهار اینکه احکام ریاضی پیشینی هستند، نیز مورد بحث قرار داده است. او معتقد است که هنگامی که اعداد بزرگ را در نظر بگیریم می‌توانیم بفهمیم که احکام ریاضی تالیفی است.

۳- احکام علوم طبیعی

الف- وجود غیر از ماهیت است.

مبنای این تحقیق اختلاف بین غزالی و کانت است. ابن سینا و فارابی کاربرد علت فاعلی را ناشی از اصل هو هویت می‌دانستند. به نظر ابن سینا اصل هو هویت اساس همه علوم است زیرا تمام اصول به آن باز می‌گردد. وی با این تصور ضرورت علیت را تایید می‌کند. غزالی منکر

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۰۰

این ضرورت است؛ زیرا نسبت بین علت و معلول را «امکان عام» می‌داند. کاربرد علت فاعلی را نمی‌توان ناشی از اصل هو هویت دانست زیرا [علت فاعلی] تالیفی و اصل هو هویت [تحلیلی] است.

غزالی در این‌باره می‌گوید: «به نظر ما نسبت بین آنچه که معمولاـ علت خوانده می‌شود و آنچه که معلول، یک نسبت ضروری نیست. هر یک از این دو مستقل است و دیگری نیست؛ چنانکه ایجاب یا سلب، وجود یا عدم یکی [مستلزم دیگری نیست]. ۳۳ غزالی در اینجا نسبت بین علت و معلول را که متکی به اصل عدم تناقض باشد، منکر است. بین علت و معلول نسبتی، چه شمول و چه مطابقت، نیست. ۳۴ لذا حکم مبیّن علت فاعلی، تالیفی ولی غیرضروری است و به تعبیر غزالی «قضیه‌ای وجودی» است. مانند آنکه بگوئیم: «یک ستاره در هر لحظه یا در حال طلوع است و یا غروب، اما این امر در وجودش ضروری نیست؛ آنطور که حیوان بودن برای انسان ضروری است.» ۳۵

اجمالا باید گفت که غزالی احکام تالیفی را دو نوع می‌داند:

احکام تالیفی ضروری مثل احکام حساب و هندسه و احکام تالیفی وجودی. او نظریه ابن سینا را در باب ضرورت قوانین طبیعی (اصل علیت) انتقاد می‌کند. نقد مشهور او در تهافت، خصوصا در مساله هفدهم، آنجا که درباره اینکه علم ما متکی به رسوم و

عقاید است بحث می کند، یافت می‌شود.

ب) کانت درباره علت فاعلی در دوران قبل از نقادی‌اش بحث کرده است.

وی در کتاب مبادی اولیه معلومات فلسفی[۲۲۳] (۱۷۵۵) می کوشد تا نسبت بین اصل عدم تناقض و علت فاعلی را شرح دهد.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۰۱

اما وی در دوران قبل از نقادیش نشان داده است که علت فاعلی تالیفی است و در تمهیدش متذکر شده است که «ولف و خلف راستینش بومگارتن از طریق اصل عدم تناقض در پی اثبات اصل جهت کافی بودند، که تالیفی بودن آن روش است.» ۳۶

کانت در بخش «تحلیل استعلائی کتاب نقد عقل محض می کوشد تا ضرورت احکام تالیفی را در قوانین طبیعی نشان دهد. او در این مورد خود را از غزالی، که قائل به احکام وجودی در قوانین طبیعی است، جدا می کند. به نظر ما «در تمام اطوار حرکت، عمل و عکس العمل همیشه باید مساوی باشد ۳۷.» مفهوم حرکت شامل یا مستلزم این نیست که عمل و عکس العمل مساوی هستند. لذا چنین احکامی تالیفی است. برخلاف غزالی، به نظر کانت، این نوع احکام پیشینی و ضروری است.

۴- احکام ما بعد الطبیعی

الف- تمام قضایای وجودی تالیفی است.

این قاعده، را که از کتاب نقد عقل محض اخذ کرده‌ایم، شبیه به قاعده اخیر است که «وجود غیر از ماهیت است» و هردو را می‌توان در علوم طبیعی و ما بعد الطبیعه به کار برد. قبلا متذکر شدم که در فلسفه اسلامی اختلافاتی در باب نسبت بین خداوند و صفاتش وجود داشت.

این اختلاف بعدا به شکل اختلاف بین احکام تحلیلی درآمد که اوج آن در بحث‌های وجودی بین ابن سینا و غزالی است. به نظر ابن سینا و اتباعش ذات خداوند عین صفاتش است که شامل خود وجود هم می‌شود. از لفظ واجب الوجود چنین برمی‌آید که وجود دارد. زیرا وجود داشتن جزء مفهوم واجب الوجود است. مانند آنکه از لفظ مثلث چنین

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۰۲

برمی‌آید که زوایایش مساوی ۱۸۰ درجه است ۳۸.

غزالی در تهافت از ابن سینا انتقاد می کند. به نظر وی قضیه «واجب الوجود وجود دارد» تالیفی است و می‌توان گفت که واجب الوجود وجود ندارد، بدین معنا که وجود صرفا صفتی نیست که به موضوع تعلق داشته باشد. غزالی از این فیلسوف که نسبت بین واجب الوجود و وجود را تحلیلی می‌داند، می‌پرسد: «چگونه وجوب وجود باوجود متحد است در حالی که می‌توان وجوب وجود را انکار و خود وجود را اثبات کرد.» ۳۹

اجمالا- می‌توان گفت که کانت به همان نظریه درباره احکام ما بعد الطبیعی رسید که غزالی رسیده بود. همانطور که غزالی برهان وجودی فارابی و ابن سینا را انتقاد کرد، کانت همان انتقاد را از آنسلم و دکارت ۴۰ کرد. کانت و غزالی هردو معتقد بودند که وجود نمی‌تواند محمول واقع شود و به عبارت دیگر «همه قضایای وجودی تالیفی است.»

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۰۳

یادداشتها

---

(۱)- غزالی، معیار العلم، (قاهره، ۱۹۳۸)، ص ۵۹ و کانت، نقد عقل محض، ۱۲- ۱۰
B

(۲)- محمد فخر رازی، مباحث المشرقیه، (حیدرآباد، ۱۳۴۳ هجری)، ص ۳۲.

(۳)- ابن سینا، رسالهٔ العرشیه، (حیدرآباد، ۱۳۵۳) هجری)، ص ۸.

(۴)- مقایسه کنید با تهافت التهافت، ترجمه فان دنبرگ، (لندن، ۱۹۵۴)، ص ۱۱۷.

(۵)- همانجا، ص ۵۹.

(۶)- معیار العلم، ص ۵۹.

(۷)- همانجا.

(۸)- همانجا.

(۹)- کانت، تمهیدی بر هر ما بعد الطبیعه آینده، (۱۹۷۶) ص ۱۴.

(۱۰)- همانجا.

(۱۱)- همانجا.

(۱۲)- معیار العلم، ص ۶۰.

(۱۳)- ترجمه لاتین آثار غزالی، منطق و فلسفه غزالی عربی، (وندیگ ۱۹۵۶) و مقاصد الفلاسفه (قاهره، ۱۹۵۸)، ص ۱۴.

(۱۴)- معیار العلم، ص ۵۸.

(۱۵)- نقد عقل محض، ص ۱۰

(۱۶)- تمهید، ص ۱۴.

(۱۷)- تهافت التهافت، ص ۱۹.

(۱۸)- لایب نیتز، (برلین، ۱۹۶۷)، ص ۷.

(۱۹)- امانوئل کانت، (برلین، ۱۹۶۹)، ص ۴۳.

(۲۰)- منطق و فلسفه غزالی عربی، ص ۱۴.

دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص: ۴۰۴

---

(۲۱)- معیار العلم، ص ۶۰.

(۲۲)- نقد عقل محض، ص ۵۹۸.

(۲۳)- معیار العلم، ص ۶۰.

(۲۴)- همانجا، ص ۵۸.

(۲۵)- همانجا، ص ۶۳.

(۲۶)- همانجا، ص ۶۲.

(۲۷)- نقل عقل محض، ۷۴۴.

(۲۸)- معیار العلم، ص ۹۵.

(۲۹)- غزالی، محک النظر، ص ۹۶.

(۳۰)- معیار العلم، ص ۹۶.

(۳۱)- تمهید، ص ۱۶.

(۳۲)- مقاصد الفلاسفه، ص ۱۲۴.

(۳۳)- مقایسه کنید با: تمهید، ص ۱۶.

(۳۴)- تهافت التهافت، ص ۳۱۶.

(۳۵)- معیار العلم، ص ۸۰.

(۳۶)- تمهید، ص ۱۹.

(۳۷)- نقد عقل محض، ص ۱۷.

(۳۸)- مباحث المشرقیه، ص ۳۲.

(۳۹)- تهافت التهافت، ص ۱۱۷.

(۴۰)- من نقادی‌های کانت و غزالی را در براهین [وجود] خداوند باهم مقایسه کرده‌ام، که به زبان عربی است، و مصمّم هستم آن را به زبان انگلیسی ترجمه کنم.[۲۲۴]

---

[۱] (۱) فصوص الحکم، ص ۲۴۵.

[۲] (۲) اسفار.

[۳] (۳) شفاء،(چاپ سنگی)، ص ۲۵۶.

[۴] (۴) سفار، ج ۲، ص ۲۰۲

[۵] (۵) همان کتاب، ج ۳،(چاپ رحلی)، ص ۱۶۶.

[۶] (۶) اسفار، ج ۴، ص ۸۲.

[۷] (۷) اسفار، ج ۱، ص ۲۷۸.

[۸] (۸) اسفار، ج ۳، ص ۶۱

[۹] (۹) اسفار، ج ۱، ص ۶۵.

[۱۰] (۱۰) اسفار، ج ۱، ص ۱۸۲.

[۱۱] (۱۱) فصوص الحکم، ص ۱۵۷.

[۱۲] (۱۲) اسفار، ج ۱، ص ۱۸۴.

[۱۳] (۱۳) فصوص الحکم، ص ۷۹.

[۱۴] (۱۴) اسفار، ج ۱، ص ۱۸۷.

[۱۵] (۱۵) اسفار، ج ۱، ص ۱۰۲.

[۱۶] (۱۶) اسفار، ج ۲ ص ۱۷۶.

[۱۷] (۱۷) اسفار، ج ۳، ص ۶۳.

[۱۸] (۱۸) اسفار، ج ۳، ص ۹۰.

[۱۹] (۱۹) الجواهر السنیه(طبع بمبئی)، ص ۲۵۸.

[۲۰] (۲۰) الجواهر السنیه(طبع بمبئی)، ص ۲۸۲.

[۲۱] (۲۱) الجواهر السنیه(طبع بمبئی)، ص ۲۸۵.

[۲۲] (۲۲) الجواهر السنیه(طبع بمبئی)، ج ۶، ص ۲۵۶.

[۲۳] (۲۳) رقاق صحیح، باب ۳۸، طبع هند، ج ۱، ص ۹۶۳.

[۲۴] (۲۴) مصباح الانس، ص ۹۱.

[۲۵] (۲۵) قبسات،(چاپ سنگی)، ص ۳۱۳.

[۲۶] (۲۶) اسفار، ص ۹۰ و ۹۱.

[۲۷] (۲۷) اسفار، ج ۳، ص ۱۰۰.

[۲۸] (۲۸) فصوص الحکم، ص ۳۷۰.

[۲۹] (۲۹) اسفار، ج ۳، ص ۱۱۱.

[۳۰] (۳۰) اسفار، ج ۱، ص ۱۸۹.

[۳۱] (۳۱) اسفار، ج ۴، ص ۷۵.

[۳۲] (۳۲) یواقیت و جواهر، شهیدی شعرانی(طبع مصر)، ص ۷.

[۳۳] (۳۳) یواقیت و جواهر، ج ۲، ص ۳۴۵، طبع اخیر مصر.

[۳۴] (۳۴) اسفار، ج ۳، ص ۱۳۹.

[۳۵] (۳۵) اسفار، ج ۳، ص ۱۸۵.

[۳۶] (۳۶) اسفار، ج ۱، ص ۱۲۹.

[۳۷] (۳۷) نفحات،(چاپ سنگی)، ص ۱۸.

[۳۸] (۳۸) اسفار، ج ۳، ص ۱۲۲.

[۳۹] (۳۹) شرح قیصری، ص ۴۱۲.

[۴۰] (۴۰) اسفار، ج ۳، ص ۱۴۱.

[۴۱] (۴۱) اسفار، ج ۳، ص ۱۶۱.

[۴۲] (۴۲) اسفار، ج ۳، ص ۱۸۵.

[۴۳] (۴۳) شرح منظومه

[۴۴] (۴۴) فصوص الحکم، ص ۸۵.

[۴۵] (۴۵) اسفار، ج ۴، ص ۳۳.

[۴۶] (۴۶) فتوحات مکیه، باب ۳۶۱.

[۴۷] (۴۷) اسفار، ج ۴، ص ۳۴.

[۴۸] (۴۸) اسفار، ج ۱، آخر فصل ۲۹، ص ۱۹۴.

[۴۹] (۴۹) اسفار، ج ۳، ص ۱۸۳.

[۵۰] (۵۰) المهدی،(طبع بیروت)، ص ۲۴۵.

[۵۱] (۵۱) تاریخ ابن خلکان،(چاپ سنگی) ج ۲، ص ۶۴.

[۵۲] (۵۲) طبقات،(چاپ مصر) ج ۱، ص ۲۵۱.

[۵۳] (۵۳) محیی الدین بن عربی، ص ۳.

[۵۴] (۵۴) تعجب، چاپ سنگی، ص ۴۴.

[۵۵] (۵۵) کشکول،(طبع نجم الدوله) ص ۳۶۳.

[۵۶] (۵۶) کشکول، ص ۳۵۳.

[۵۷] (۵۷) کشکول، ص ۹۵.

[۵۸] (۵۸) اعلام الشیعه، جزء اول، ص ۱۵۶۵.

[۵۹] (۵۹) فتوحات،(طبع مصر) ج ۱، ص ۲۴۰.

[۶۰] (۶۰) الماثر و الاثار، ص ۱۸۵.

[۶۱] (۶۱) فتوحات، ج ۶، ص ۵۹۵.

[۶۲] (۶۲) متوفی ۹۷۳.

[۶۳] (۶۳) المتوفی سنه ۹۵۵.

[۶۴] (۶۴) اسفار، ج ۱، ص ۸.

[۶۵] (۶۵) اسفار، ج ۳، ص ۳۰.

[۶۶] (۶۶) اسفار، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۲.

[۶۷] (۶۷) اسفار، ج ۱، ص ۹.

[۶۸] (۶۸) اسفار، ج ۱، ص ۱۰.

[۶۹] (۶۹) مشاعر،(چاپ سنگی) ص ۴۴.

[۷۰] (۷۰) شواهد ربوبیه، ص ۱۳.

[۷۱] (۷۱) تمهید القواعد،(چاپ سنگی)، ص ۷۸.

[۷۲] (۷۲) تمهید القواعد، ص ۱۲۲.

[۷۳] (۷۳) تمهید القواعد، ص ۱۲۹.

[۷۴] (۷۴) فاطر ۴۴.

[۷۵] (۷۵) یونس ۶۵.

[۷۶] (۷۶) روم ۳۱.

[۷۷] (۷۷) اسفار، ج ۴، ص ۶۲.

[۷۸] (۷۸) اسفار، ج ۱، ص ۲۶۳.

[۷۹] (۷۹) تمهید القواعد، ص ۲۹.

[۸۰] (۸۰) شواهد ربوبیه، ص ۷، چاپ دوم.

[۸۱] (۸۱) شواهد ربوبیه، ص ۱۴، چاپ دوم.

[۸۲] (۸۲) اسفار، ج ۳، ص ۱۷.

[۸۳] (۸۳) اسفار، الهیات، ص ۵.

[۸۴] (۸۴) تمهید القواعد، ص ۸۵.

[۸۵] (۸۵) تمهید القواعد، ص ۲۳.

[۸۶] (۸۶) اسفار،(طبع رحلی) ج ۱، ص ۱۹۳.

[۸۷] (۸۷) اسفار،(چاپ سنگی رحلی)، ص ۱۳۵.

[۸۸] (۸۸) مصباح الانس، ص ۲۶.

[۸۹] (۸۹) اسفار، الهیات، ص ۲۵۶.

[۹۰] (۹۰) اسفار، ج ۲، ص ۲۰۲.

[۹۱] دومین کنگره فرهنگی به مناسبت سالگرد رحلت مرحوم علامه محمدحسین طباطبائی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۱جلد، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۶۳.

[۹۲] (۱) در اصطلاح فقهی، شیء مطلوب را به لحاظ شدت و ضعف درجات اهمیت به دو قسم واجب و مستحب و شیء نامطلوب یا منفور را بر حسب شدت و ضعف مراتب به دو قسم حرام و مکروه تقسیم کرده‌اند ولی پیداست که هرکدام از این اقسام چهارگانه هم درجات و مراتب دارد. مثلا نمی‌توان نماز شب را با مقدم داشتن پای راست بر پای چپ به هنگام پوشیدن کفش یا موقع خروج از دستشوئی، در یک پایه از استحباب دانست و یا قتل نفس را با دشنام در یک درجه از حرمت شمرد و ...

[۹۳] (۱) باز هم باید یادآور شد که این تعهد سپردن همان عرف عادت عقلاء است که بصورت ارتکازی در ذهن همه اقوام و ملل مرتسم است و در عمل هم متبلور می‌شود. نه اینکه واقعا چنین تعهدی به صورت کتبی و یا لفظی و یا حتی التفات صریح و روشن به همدیگر سپرده باشند. تعهد بین انسان و خدا و بین انسان و وجدان خودش هم از همین سنخ است.

[۹۴] (۱) تعهدی که میان انسان و وجدان خودش برقرار می‌شود- مانند تعهد بر ترک اعتیاد، به سحرخیزی، نیاز ردن دیگران و ... اگر نقض شود، هرج و مرج فکری در فرد بوجود می‌آید که آن هم مانند هرج و مرج اجتماعی، موجب درد و رنج است.

[۹۵] (۲) بعضی از روانشناسان ریشه همه امیال و خواسته‌های بشر را حب بقاء می‌دانند.

[۹۶] (۱) بدیهی است تمام بحث اینجا پیرامون افعال اختیاری است و هرگونه التزام و تعهدی هم که مطرح-- می‌شود التزام و تعهدی است، از روی اختیار و بشر هرگاه« بخواهد می‌تواند» خلاف تعهد خویش عمل کند. حتی کسی که خود را به حفظ حیات خویش ملتزم و متعهد ساخته است، در هر آن‌که بخواهد می‌تواند این التزام و تعهد را نقض کند و دست به خودکشی بزند. بنابراین، این موضوع که هر تکلیفی از آغاز تا پایان و در هر لحظه از لحظات اشتغال به آن از روی اختیار انجام می‌گیرد و در هر آن عمل به خلاف آن برای انسان مقدور است باید به‌عنوان یک اصل مسلّم و مورد قبول پذیرفته شده باشد.

[۹۷] (۱)- اصول فلسفه، جلد ۲، ص ۱۳۰.

[۹۸] (۲)- نهایهٔ الحکمهٔ، ص ۲۲۹.

[۹۹] (۳)- اصول فلسفه، جلد ۲، ص ۱۵۶- ۱۵۷.

[۱۰۰] (۴)- همانجا، ص ۱۷۱.

[۱۰۱] (۵)- رجوع شود به کتاب اخلاق جلالی،(لکنهو، نوامبر ۱۸۸۹- ربیع الاول ۱۳۰۷)، ص ۲۲۹- ۲۳۰

[۱۰۲] (۶)- اصول فلسفه، جلد دوم، ص ۱۹۹.

[۱۰۳] (۷)- بررسیهای اسلامی، ص ۲۰۱.

[۱۰۴] (۸)- اصول فلسفه، جلد دوم، ص ۲۰۰.

[۱۰۵] (۹)- بررسیهای سلامی، ص ۲۰۲.

[۱۰۶] (۱۰)- اصول فلسفه، جلد دوم، ص ۱۹۸- ۱۹۹.

[۱۰۷] (۱۱)- گویا بعضی از فضلا به نکته دقیق نظر علامه طباطبائی توجه نکرده، مخالفت ایشان با اصالت جمع را حمل بر تأئید مذهب اصالت فرد کرده‌اند. مذاهب اصالت فرد و اصالت جمع سروته یک کرباس است اما چون مارکسیستها قائل به اصالت جمع‌اند، اینها معمولا گمان می‌کنند که برای مقابله با مارکسیسم باید در طرف اصالت فرد ایستاد و حال آن‌که این اصالت فرد و اتمیسم، که از امریکا و انگلیس و به‌طور کلی از کشورهای انگلوساکسون آمده است، از حیث مخالفت با دین و فلسفه با مارکسیم فرقی ندارد، و اگر فرقی داشته باشد فرق کافر و منافق است.

اما در مجموع از مارکسیسم هم خطرناک‌تر است زیرا در این اندیویدوالیسم و اتمیسم به انکار دین و اثبات اباحه(حد اباحه را احکام علمی جدید و مخصوصا علوم اجتماعی تعیین می‌کند) اکتفا نمی‌شود، بلکه هرگونه تعهدی نفی می‌شود.

آقای طباطبائی وقتی« فرد» می‌گویند، تصریح می‌کنند که مرادشان طبیعت آدمی است و نظر ایشان با آنچه از اقوال پوپروراسل معمولا بدون ذکر ماخذ، و حتی گاهی همراه با قرآن بر سر نیزه، نقل شده است، مناسبتی ندارد.

[۱۰۸] (۱۲)- سورهٔ ۴۳(الزخرف)، ایه ۳۲.

[۱۰۹] (۱۳)- مقدمه‌ای بر جهان‌بینی، قم انتشارات صدرا- ص ۳۱۶- ۳۱۷.

[۱۱۰] (۱۴)- اصول فلسفه، جلد دوّم، ص ۱۵۷- ۱۵۸.

[۱۱۱] (۱۵)- از این مطلب بآسانی نمی‌توان گذشت زیرا دقایق بسیار دارد و باید جدا مورد تامل قرار گیرد.

[۱۱۲] (۱۶)- در متن اصول فلسفه« موافق با قوه مدرکه» آمده است که ظاهرا غلط چاپی یا سهو قلم است.

[۱۱۳] (۱۷)- یادنامه استاد مطهری، چاپ ۱۳۶۰، ص ۳۹۶.

[۱۱۴] (۱۸)- اصول فلسفه، جلد دوّم، ص ۲۲۱.

[۱۱۵] (۱۹)- اصول فلسفه، جلد دوّم، ص ۱۷۱- ۱۷۳.

[۱۱۶] (۲۰)- همانجا، ص ۱۷۱.

[۱۱۷] (۲۱)- همانجا، ص ۱۷۹- ۱۸۰.

[۱۱۸] (۲۲)- و چون این« باید» مسبوق به قبول حقیقت وحی و مبتنی برآنست، در حقیقت، از هست نتیجه شده است و همین سخن مدّعا را باطل می‌سازد.

[۱۱۹] (۲۳)- آیات ۸۶ و ۸۷ سوره مؤمنون.

[۱۲۰] (۱)- اصول فلسفه، ج ۳، مقاله هشتم- ضرورت و امکان- ص ۱۳۸ و ۱۳۹.

[۱۲۱] دومین کنگره فرهنگی به مناسبت سالگرد رحلت مرحوم علامه محمدحسین طباطبائی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۱جلد، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۶۳.

[۱۲۲] (۱)sophism

[۱۲۳] (۲)agnosticism

[۱۲۴] (۳)scepticism

[۱۲۵] (۱)epistemology

[۱۲۶] (۱)- نحل / ۱۲۰.

[۱۲۷] (۱)- رعد/ ۴۱.

[۱۲۸] (۲)- مجمع البیان ج ۳ ص ۳۰۰.

[۱۲۹] (۱)- نحل/ ۸۹.

[۱۳۰] (۱)- حجر/ ۷۴.

[۱۳۱] (۲)- بقره/ ۲۱.

[۱۳۲] (۳)- نحل/ ۳۳.

[۱۳۳] (۱)- نهج البلاغه، ج ۲ ص ۲۲ خطبه ۱۹۲، چاپ عبده.

[۱۳۴] (۲)- نساء/ ۱۰۱.

[۱۳۵] (۱)- بقره/ ۱۵۸.

[۱۳۶] (۱)- وسائل الشیعه، ج ۱۸ کتاب قضاء، باب ۹.

[۱۳۷] (۱)- مجلده رساله الاسلام ارگان دار التقریببین المذاهب الاسلامیه سال هشتم شماره دوم سال ۱۳۷۵ هجری قمری.

[۱۳۸] (۱)- انعام/ ۵۰.

[۱۳۹] (۲)- آل عمران/ ۱۹۱.

[۱۴۰] (۳)- یونس/ ۱۰۱.

[۱۴۱] (۱)- اشارات ج ۳ ص ۶۶.

[۱۴۲] (۲)- اسفار ج ۶ ص ۱۴ به بعد.

[۱۴۳] (۳)- تعلیقه استاد بر اسفار ج ۶ ص ۱۴ و ۱۵ و ۴۰.

[۱۴۴] (۱)- شرح منظومه بحث وجود ذهنی.

[۱۴۵] (۱۱)- مرحوم آیه الله العظمی آقـای حاج میرزا الحسن انگجی که در سال ۲۳۱۷ درگذشت و حضرت استاد این اشعار را در دوران جوانی در سال ۱۳۰۱ سروده‌اند.

[۱۴۶] (۱)- انفال ۲۴.

[۱۴۷] (۲)- انفال ۲۹.

[۱۴۸] (۳)- اسراء ۹.

[۱۴۹] (۴)- مریم ۱۵.

[۱۵۰] (۵)- بقره ۲۶۹.

[۱۵۱] (۶)- اسفار، ج ۴، ص ۷۵.

[۱۵۲] (۷)- علی و فلسفه الهی، ص ۷.

[۱۵۳] (۸)- مجله شاهد، شماره ۴۸.

[۱۵۴] (۹)- نخستین یادنامه، ص ۱۸۷.

[۱۵۵] (۱۰)- ج ۱، سوره بقره، ص ۴۵.

[۱۵۶] (۱۱)- ج ۱، سوره بقره، ص ۴۹.

[۱۵۷] (۱۲)- ج ۱۵، سوره شعراء، ص ۲۵۲.

[۱۵۸] (۱۳)- ج ۱۸، سوره الاحقاف، ص ۱۹۲.

[۱۵۹] (۱۴)- ج ۱۷، ص ۳۸۱.

[۱۶۰] (۱۵)- ج ۳، سوره آل عمران.

[۱۶۱] (۱۶)- ج ۹، سوره انفال.

[۱۶۲] (۱۷)- ج ۱۳، سوره اسراء.

[۱۶۳] (۱۸)- ج ۱۳، سوره الاسراء، ص ۱۹۴.

[۱۶۴] (۱۹)- ج ۱۵، سوره نور.

[۱۶۵] (۲۰)- ج ۱، سوره بقره.

[۱۶۶] (۲۱)- ج ۱، سوره بقره، ص ۱۰۵.

[۱۶۷] (۲۲)- ج ۱، سوره بقره، ص ۲۰۵.

[۱۶۸] (۲۳)- ج ۱۰، ص ۲۷۲.

[۱۶۹] (۲۴)- ج ۱، سوره بقره، ص ۲۴۱.

[۱۷۰] (۲۵)- ج ۱، سوره بقره، ص ۴۰۹.

[۱۷۱] (۲۶)- ج ۱، سوره بقره، ص ۲۰۵.

[۱۷۲] (۲۷)- ج ۱، سوره بقره، ص ۱۸۴.

[۱۷۳] (۲۸)- ج ۲، سوره بقره، ص ۱۴۷.

[۱۷۴] (۲۹)- ج ۱، سوره بقره، ص ۴۱۲.

[۱۷۵] (۳۰)- ج ۱، سوره بقره، ص ۳۶۴.

[۱۷۶] (۳۱)- ج ۸، سوره اعراف، ص ۳۳۹.

[۱۷۷] (۳۲)- ج ۱۴، سوره الانبیاء، ص ۲۷۱.

[۱۷۸] (۳۳)- ج ۱۵، سوره شعراء، ص ۳۲۲.

[۱۷۹] (۳۴)- ج ۲، سوره بقره، ص ۳۲۵.

[۱۸۰] (۳۵)- ج ۱، ص ۲۴.

[۱۸۱] (۱)Zenon

[۱۸۲] (۲)Eleatics

[۱۸۳] (۳)Achilles

[۱۸۴] (۱)Bardesanes

[۱۸۵] (۲)Giuseppe Furlani

[۱۸۶] (۱)Soma

[۱۸۷] (۱)Hellenism

[۱۸۸] (۲)gume ?c ?is ?n

[۱۸۹] (۱)

The Problem Of Teaching Philosophy to the Citizen, al- Farabi's Solution; Dr. Hans Daiber.

[۱۹۰] دومین کنگره فرهنگی به مناسبت سالگرد رحلت مرحوم علامه محمدحسین طباطبائی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۱جلد،

انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۶۳.

[۱۹۱] (۱) Eustathius

[۱۹۲] (۲) Reflection

[۱۹۳] (۱)() Practical Prudence

[۱۹۴] (۲) Nicomachean Ethics

[۱۹۵] (۳) De Anima

[۱۹۶] (*) نظر به مفصّل بودن ارجاعات نسبت به حجم مقاله و کم اهمیّت بودن بعضی از آنها برای خواننده فارسی، فقط بعضی از آنها ذکر شده است. م.

[۱۹۷] (*)- من بسیار مایل هستم که صمیمی‌ترین و خالصانه‌ترین تشکرات خود را نسبت به دوستان ایرانی که کمک بی‌دریغ آنها شرکت اینجانب را در دومین کنگره علامه طباطبائی، که در سال ۱۹۸۳ برگزار گردید، امکان‌پذیر ساخت، و این امر باعث شعف و رضایت من شد، ابراز دارم. من در این مقاله خود کوشیده‌ام تا شرح مختصری از آراء افلوطین را ارائه دهم. مخصوصا بر گرایش‌های متعارضی که در آراء وی وجود دارد تأکید خاص ورزیده‌ام. این مقاله جزئی از یک پژوهش دقیق در مورد آراء افلوطین و تأثیر او بر علم النفس ملاصدرای شیرازی است که انشاء الله روزی به چاپ خواهد رسید! این مقاله شامل مطالب فرعی و استطرادهای فراوانی که در طی سخنرانی من وجود داشت، نمی‌شود.

[۱۹۸] (۲) absolute evil

[۱۹۹] (۳) the one

[۲۰۰] (۴) unity

[۲۰۱] (۵) plurality

[۲۰۲] (۶) co -and pre -existing

[۲۰۳] (۷) negative theology

[۲۰۴] (۸) intelligence

[۲۰۵] (۹) soul

[۲۰۶] (۱۰) ontoloqical

[۲۰۷] (۱۱) forms

[۲۰۸] (۱۲) psychology

[۲۰۹] (۱۳) the soul ;s descent

[۲۱۰] (۱۴) transmigration

[۲۱۱] (۱)

Analytical and Synthetical Judgments or Essen- tial and Contingent Meanings, a comparison of Kant and al- Ghazali, by Muhammed Yasin Uraibi Libya.

[۲۱۲] (۱)

Analytical and Synthetical Judgments or Essen- tial and Contingent Meanings, a comparison of Kant and al- Ghazali, by Muhammed Yasin Uraibi Libya.

[۲۱۳] (۱)God) necesse esse per se).

[۲۱۴] (۲)necesse esse omnibus suis .

[۲۱۵] (۱)Christian Wolff (۱۶۷۹- ۱۷۵۴)، فیلسوف آلمانی، از اتباع لایب نیتز. م.

[۲۱۶] (۲)Alexander Gottlieb Baumgarten (۱۷۱۴- ۱۷۶۲)، فیلسوف آلمانی، از اتباع ولف. م.

[۲۱۷] (۱)Corresponding

[۲۱۸] (۲)including

[۲۱۹] (۱)- لوئی کوتورا(۱۸۶۸- ۱۹۱۴)،(Louis Couturat)، فیلسوف و منطق‌دان فرانسوی، صاحب کتب جبر منطق- اصول ریاضیات- منطق لایب نیتز. م.

[۲۲۰] (۲)Predicatum inest subjecto

[۲۲۱] (۳)Ut predicatum interet deffinitionem subjecti .

[۲۲۲] (۴)Ut subjectum interet deffinitionem predicati .

[۲۲۳] (۱)

Principiorum Primorum cognitionis metaphy- Sciate nova Dilueidatio

[۲۲۴] دومین کنگره فرهنگی به مناسبت سالگرد رحلت مرحوم علامه محمدحسین طباطبائی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۱جلد، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۶۳.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به

محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-IR۹۰ ۵۳-۰۶۰۹به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،

هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹